VIGILIAE CHRISTIANAE

A REVIEW OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-chief

CHRISTINE MOHRMANN
Nimeguen/Amsterdam

G. QUISPEL
Utrecht

W. C. v. UNNIK
Utrecht

J. H. WASZINK
Leyden

Associate Editors

W. DEN BOER
Leyden

J. W. PH. BORLEFFS
The Hague

A. BOULANGER
Paris

P. COURCELLE
Paris

W. JAEGER
Cambridge (Mass.)

H. H. JANSSEN
Nimeguen

M. McGUIRE
Washington

H. I. MARROU
Paris

F. G. VAN DER MEER
Nimeguen

H. F. MULLER
New York

A. D. NOCK
Cambridge (Mass.)

H. CH. PUECH
Paris

A. SIZOO
Amsterdam

A. WIFSTRAND
Lund

VOLUME XII

1958

NORTH-HOLLAND PUBLISHING COMPANY

AMSTERDAM (C.)

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

I. ARTICLES

Page

ALFONSI, L.: Su un passo di Ireneo 225
————: Nota Elpidiana 232
BARTELINK, G. J. M.: *Μισόκαλος*, Epithète du Diable 37
————: *Θεοκάπηλος* et ses synonymes chez Isidore de Péluse. . . 227
BAVEL, T. J. VAN: "Ante Omnia" et "In Deum" dans la "Regula Sancti Augustini" 157
BURKILL, T. A.: The Trial of Jesus 1
CREHAN, J. H.: Canon Dominicus Papae Gelasi 45
GERSHENSON, D. and G. QUISPEL: "Meristae" 19
GRANT, R. M.: Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III 136
GRANT, R. M.: Some Errors in the Legatio of Athenagoras . . . 145
HOOYMAN, R. P. J.: Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst; eine christlich-archäologische Abhandlung zu J. Fink: Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst 113
KLIJN, A. F. J.: The Word *k'jān* in Aphraates 57
MARROU, H. I.: l'Evangile de vérité et la diffusion du comput digital dans l'antiquité 98
MOHRMANN, CHR.: Missa 67
POLLARD, T. E.: Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel 147
QUISPEL, G.: l'Evangile selon Thomas et les Clémentines 181
————: *see* Gershenson
SALLES, A.: Simon le Magicien ou Marcion? 197
SIZOO, A.: Ad August. Conf. VIII, XII, 29 104
SMULDERS, P.: A Quotation of Philo in Irenaeus 154
VISSER, A. J.: Der Lehrbrief der Valentinianer 27
WEBER, R.: Note sur "Itinerarium Egeriae" XXVIII, 4 93

II. REVIEWS

ANDRESEN, C.: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (J. H. Waszink) 166
ARNDT, W. F. and F. W. GINGRICH: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (J. H. Waszink) 177
BOLGIANI, F.: *La Conversione di S. Agostino e l'VIII° Libro delle "Confessioni"* (Chr. Mohrmann) 50
CADIOU, R.: *Philon d'Alexandrie: La migration d'Abraham* (R. M. Grant) 107
DARROUZÈS, J.: *Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* (P. Hendrix) 241
DUNKERLEY, R.: *Beyond the Gospels* (G. Quispel) 239

Page

FLOËRI, F. et P. NAUTIN: *Homélies Pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an* 387 (P. Hendrix) 240
GINGRICH, F. W.: *see* Arndt
GRAND, L. LE: *Sermons, Tome II* (J. H. Waszink) 109
GRILLMEIER, A.: *Der Logos am Kreuz* (R. M. Grant) 110
GUSSEN, P. J. G.: *Het leven in Alexandrië volgens de cultuurhistorische gegevens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus* (E. J. Jonkers) 237
Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft 3 (1954) 4 (1955) (P. Hendrix) 243
KLAUSER, TH.: *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche* (R. M. Grant) 111
KNAUER, G. N.: *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen* (Chr. Mohrmann) 52
LEMOINE, E.: *Philoxène de Mabboug Homélies* (T. Jansma) 233
LUNDSTRÖM, S.: *Übersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität* (Chr. Mohrmann) 55
NAUTIN, P.: *see* Floëri
PASTORINO, A.: *Iuli Firmici Materni De Errore Profanarum Religionum* (R. M. Grant) 179
PELLEGRINO, M.: *Le 'Confessioni' di Sant' Agostino* (Chr. Mohrmann) 49
PONTIFEX, M.: *St. Augustine, The Problem of Free Choice* (Chr. Mohrmann) 54
RICHARD, M.: *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt; accedunt aliquot homiliae anonymae* (R. M. Grant) . . 107
ROWLEY, H. H.: *Eleven Years of Bible Bibliography* (T. Jansma) . . 112
SANTOS OTERO, A. DE: *Los Evangelios Apócrifos.* Colección de textos griegos y latinos, versión critica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones (J. H. Waszink) 178
WENGER, A.: *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites* (P. Hendrix) 242
Books Received 244

THE TRIAL OF JESUS

BY

T. A. BURKILL

It has sometimes been argued that the account of the nocturnal trial before the sanhedrin in Mk. 14, 55–65 could not have formed part of the first edition of the gospel since the confession at v. 62 conflicts with the evangelist's doctrine of the messianic secret. But as we have shown elsewhere [1], the gospel affords ample indications that St. Mark is not completely satisfied with his general theory of the secret and that he is feeling his way after a mode of representation in which the Messiah's humiliation and glorification are synthesised in the unity of a single conception. Indeed, the story of the nocturnal trial may owe its present position, if not its elaboration, to St. Mark himself [2]. For, in the first place,

[1] Cp. the papers in N.T.S., vol. 3 (1956–7), pp. 142ff. and in H.J., vol. 55 (1956–7), pp. 150ff.

[2] The evangelist shows a marked fondness for intercalating one story between the earlier and later parts of another. Sometimes the intercalation seems simply to signify a lapse of time, as in the story of the raising of the little girl (5, 21–24; 5,35–43) which is divided into two parts by the account of the healing of the woman with an issue. But in other instances a parallel seems to be intended, as in the story dealing with the relatives of Jesus (3, 20–21; 3, 31–35) which is divided by the account of the Beelzebul controversy, and as in the story concerning the fig-tree (11, 12–14; 11, 19–25) which is divided by the account of the cleansing of the temple; so also in the present case where the report of the nocturnal trial divides the story of Peter's denial (14, 54; 14, 66–72). A contrast is set forth in 14, 1–11: the devotion of the woman who anoints the head of Jesus (14, 3–9) is set on a sinister background of malicious scheming (14, 1–2; 14, 10–11). The story of the mission of the twelve is divided into two parts (6, 7–13; 6, 30) by the narrative regarding the attitude of Herod and the death of the Baptist; in this case the intercalation is perhaps meant to allow for the time required for the completion of the mission and also to draw a contrast between a certain measure of popular success and the danger of opposition in high political circles.

his faith in the reality of the Messiahship is already pressing for some form of direct or open expression in 14, 3–9 (the account of the anointing at Bethany), and in 14, 55–65 the pressure seems to be strongly reinforced by his desire to ascribe full responsibility for the crucifixion to the Jewish authorities [3]. And, in the second place, grave historical difficulties are involved in 14, 55–65 which make it hard to believe that the story of the nocturnal trial appeared in the early record of the passion, especially as a further meeting of the sanhedrin takes place, according to 15, 1, at an early hour on the following morning. That such difficulties should be involved in the story, is not altogether surprising when we remind ourselves that the followers of Jesus, who were all dispersed in cowardly flight at the time of the arrest (14, 50), are not likely to have had any accurate information regarding the deliberations of the hierarchs and the grounds on which they decided to hand the prisoner over to the imperial authority. Accordingly, the report which St. Mark presents in 14, 55–65 ought perhaps to be understood as a piece of Christian interpretation rather than as a plain statement of fact; the Jews condemned Christianity because of its affirmation of the Messiahship of Jesus and, reasoning by analogy, certain sections of the apostolic church came to suppose that the sanhedrin condemned Jesus to death simply because he made claim to messianic dignity [4].

The first historical difficulty to which attention may be drawn is of a chronological character. In 14, 53 it is reported that the arresting party leads Jesus away to the high priest, and in 14, 55

[3] The story of the anointing is to the account of the nocturnal trial as the story of the triumphal entry is to the parable of the wicked husbandmen; for in 11, 1–10, as in 14, 3–9, St. Mark's faith in the Messiahship is clearly pressing for a mode of open expression, and in 12, 12, as in 14, 62, the pressure (strengthened by early Christian anti-Jewish feeling) becomes too great for the barriers set by the doctrine of the secret—the opponents of Jesus understanding the import of a parable despite the theory stated in 4, 10–12. Thus 14, 62 has a remarkable precedent in an earlier section of the gospel.

[4] See H. Lietzmann: *Der Prozess Jesu*, S.B.A. (1931), pp. 310ff. Cp. Dibelius: *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, Z.N.T.W., vol. 30 (1931), pp. 193ff. Lietzmann: *Bemerkungen zum Prozess Jesu I*, Z.N.T.W., vol. 30 (1931), pp. 211ff., R. H. Lightfoot: *History and Interpretation* (London, 1935), pp. 142ff.

the trial before the sanhedrin immediately ensues[5]; according to the ruling of the Mishnah, however, a capital charge may not be tried on the eve of a sabbath or festival, nor may it be tried at night-time (San. 4, 1). And there are other respects in which the proceedings fail to comply with the legal requirements laid down in the Mishnah and in the Tosefta[6]. Thus in 14, 55 the hierarchs take an active part in the prosecution by seeking out witnesses to give evidence against the prisoner, but thereby they disqualify themselves as judges (Tos. San. 7, 5). The witnesses are not punished for giving false evidence, as they ought to be (San. 11, 6); and a verdict of conviction is arrived at on the day of the trial, as it ought not to be (San. 4, 1). In 14, 63f. Jesus is condemned to death for committing blasphemy, but his confession in v. 62 is not blasphemous since it contains no express mention of the divine name (San. 7, 5). Moreover, the presiding judge is not entitled to be the first to proffer an opinion regarding the verdict (San. 4, 2); and unanimity should be taken to nullify a verdict of conviction (San. 4, 1).

It must be recognised, however, that such contradictions constitute no proof that the trial described in 14, 55–65 did not take place or even that its procedure was irregular, for it is improbable that the Mishnah supplies us with a legal code which was in force during the lifetime of Jesus[7]. The sanhedrin, as a political institution with duly constituted legislative, executive and judicial powers, came to an end at the fall of Jerusalem in 70 A.D. The sanhedrin which succeeded the political body was essentially a rabbinical school which also came to function as a sort of ecclesiastical court whose powers were derived solely from its moral influence over those who remained loyal to Judaism. Thus there was a fundamental difference in status between the two institutions; and, as far as the composition of the council is concerned, it should be borne in mind that the priesthood ceased to exist with the destruction

---

[5] That St. Mark takes the night session to be a formal trial, not merely a preliminary investigation, seems to be shown by 14, 64b.

[6] Cp. S–B, vol. 1, pp. 1020ff., Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1931), p. 291, n. 2.

[7] Cp. H. Danby: *The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels*, J.T.S., vol. 21 (1919), pp. 64ff.

of the temple, the result being that the Pharisees became the unrivalled leaders of the people. But since the rabbis firmly believed in the historical continuity of Judaism, they tended to think of the old political council in terms of the academical institution with which they were acquainted and to overlook the great changes brought about by the catastrophe of 70 A.D. Thus, judging from such passages as San. 2, 1, the high priest is of no more importance than any other member of the council, whereas from non-rabbinical sources we gather that he is the president and enjoys special powers [8]. Also, the jurisprudence set forth in the Mishnah is generally of such an abstract and non-practical character that it could hardly have been framed with the exigencies of a working judiciary in view. The incessant disputations over legal minutiae and the extreme lengths to which the principle of mercy is taken (cp. Makk. 1, 10) afford ample illustration of the academical outlook of those responsible for the mishnaic codification.

It ought not to be assumed, therefore, that the legal provisions of the Mishnah can supply us with a faithful representation of the correct procedure of the sanhedrin as it existed during the procuratorial period. Nevertheless, it is likely that many ancient rulings were handed down and preserved in the tractates of the Mishnah; and hence the fact that the account of the Jewish trial of Jesus in Mk. 14, 55–65 fails to comply with the mishnaic regulations on so many points, at least suggests that the historicity of the evangelist's story should not be taken for granted.

The story raises a difficulty of another kind in 14, 55f. It is reported that the chief priests and the whole sanhedrin fail to secure evidence against Jesus, for while many bear false witness against him, their evidence does not agree. The implication seems to be that members of the sanhedrin actually arrange for certain witnesses to come forward with false evidence, but the conspiracy proves unsuccessful since, when the suborned witnesses come to make their statements, they contradict one another. In the circumstances, however, the incoherence of the testimonies is hard to understand; had there really been collusion between members of the sanhedrin and the witnesses, surely the statements to be made by the latter

[8] Cp. Acts 5, 21; 7, 1; 1 Macc. 14, 44; Josephus: *c. Ap.* 2, 22; *Ant.* 20, 10, 5 etc.

would have been determined beforehand so as to avoid all possibility of disagreement at the trial. And, in any case, if all the judges had been conspiring against the prisoner, would any incongruity in the evidence have deterred them from passing judgment forthwith? Again, towards the end of the story in 14, 65a certain members of the sanhedrin seem to take the initiative in the maltreatment of Jesus, spitting on him and covering his face and striking him; for the τινες can scarcely refer to any other persons than to some of the πάντες of 14, 64b, the police officers not being mentioned till 14, 65b. But that magistrates of the supreme court would engage in undignified action of this kind at the close of a session, is most improbable. It should be noted, too, that in 14, 65a, besides being mishandled the prisoner is mocked by being commanded to prophesy, whereas he has just been condemned, not as a false prophet, but for committing blasphemy in making claim to messianic status. But this is a minor difficulty which may be overcome by the consideration that the Messiah was sometimes thought of as the prophet *par excellence* (cp. Deut. 18, 15; 18, 18).

It has been contended that the high priest's question in 14, 61b is of doubtful authenticity because its wording is characteristically Christian, not Jewish. The occurrence of 'the Blessed One' as a pious circumlocution of God's name is quite in accordance with Jewish usage; but the expression 'the Son of God' as a designation of the Messiah, though widely current in the early church, was not in general use, so it is argued, among the Jews and probably would not have been employed by the high priest [9]. This argument, however, is not altogether convincing. It is true that 'the Son of God' does not occur as a messianic designation in rabbinic literature, except in certain passages where its use in that sense is directly dependent on scriptural usage. On the other hand, God sometimes speaks of the Messiah as 'my Son' in pseudepigraphic literature, and hence it is unsafe to conclude that the expression 'the Son of God' was not commonly used of the Messiah by the Jews during the early decades of the first century A.D. Indeed, it is possible that the rabbis came to avoid the use of 'the Son of God' as a messianic designation because the expression had become a favourite

[9] Cp. Dalman: *The Words of Jesus* (Edinburgh, 1902), pp. 271f.

messianic title in Christian circles [10]. Furthermore, the argument under consideration concerns only the form of the high priest's question as it appears in the text of St. Mark's story. Thus the view could be taken that Jesus was asked simply if he were the Messiah, and that the additional phrase 'the Son of the Blessed One' was appended to the question in the process of the story's transmission in the apostolic communities. Nevertheless, it would be a mistake to suppose that the high priest's question raises no historical difficulty, for it is introduced in the story as the immediate occasion of the messianic confession which is set forth not only as the climax of the scene, but as the sufficient reason of the court's decision to pass a sentence of death on the prisoner. And, as we shall see more clearly at a later stage of the discussion, there are good grounds for suspecting that this is Christian interpretation rather than an informed statement of the facts of the case. In the meantime the evidence brought forward by some of the false witnesses and the silence of Jesus must receive consideration.

In 14, 57f. certain people bear false witness against the prisoner and allege that they have heard him say:

> "I will destroy this temple that is made with hands, and in three days I will build another made without hands."

Although these mysterious words are not directly ascribed to Jesus anywhere in the second gospel and despite the fact that the witnesses are said to be testifying falsely, the evangelist probably holds that the words were actually uttered by the Lord. For the doctrine which they seem to represent, besides being an important article of belief in the apostolic church, apparently comes to expression elsewhere in the gospel. Thus in 11, 12ff., by intercalating the account of the cleansing of the temple between the earlier and later parts of the story of the cursing of the fig-tree, St. Mark perhaps wishes to show that the Messiah's condemnation of the people for misusing the temple brings about the ruin of his own physical life on the cross, as well as the ruin of the religious life of the old Israel 'after the flesh' [11]; in 13, 2 the Master informs

[10] Cp. S–B, vol. 3, p. 20.

[11] Cp. the parable of 12, 1ff. where the wicked husbandmen refuse to deliver the fruit which is rightly demanded of them and eventually they

one of his disciples that the time is coming when there shall not be left one stone of the temple upon another which shall not be thrown down [12]; and in 15, 38 the rending of the veil may be intended to suggest not only that the temple is doomed, but also that a barrier to God's presence has been removed; the crucifixion means the end of the old dispensation with its material sanctuary and the beginning of the new dispensation of the spirit which comes to fruition through the resurrection on the third day [13]. We might also compare such passages as Acts 7, 48 and 17, 24 where emphasis is laid on the inadequacy of a temple 'made with hands' as a dwelling-place of the sovereign and ubiquitous spirit of God — or Heb. 9, 11 and 9, 24 where Christ is said to enter the holy place of a tabernacle not 'made with hands' and, by the sacrifice of his own blood, opening up for men a new and more perfect way to communion with God. Accordingly, it would seem that St. Mark regards the declaration attributed to the prisoner in 14, 58 as a genuine saying of the Lord; and hence he reports that the witnesses testify falsely and that their evidence proves incoherent (14, 59), not because their allegation is a misrepresentation of what they actually heard, but because they are opposed to the prisoner and are unable to grasp the mysterious import of his words. If this is so, St. Mark's attitude in this connection is not unlike that of the fourth evangelist in Jn. 2, 18ff. where, after the cleansing of the temple, the Jews ask Jesus to show them a sign. The Lord responds to their request by telling them to destroy the temple and declaring that he will raise it up in three days. The Jews, however, misunderstand the significance of his utterance. They suppose that he is referring to the material sanctu-

---

go so far as to murder the landlord's beloved or only son, the consequence being that the landlord destroys his faithless tenants and confides the vineyard to the care of others. Thus the ruination of the earthly life of the Messiah and of Israel as the chosen people of God redounds to the benefit of the rest of mankind (cp. Rom. 11, 30).

[12] It should be observed that at the end of 13, 2 some western authorities add: 'and in three days another (temple) shall rise up (made) without hands' (cp. Jn. 2, 19).

[13] In Mk. 11, 17 it may be implied that the spiritual temple of Christianity, unlike the material temple of Judaism, is open as a place of communion with God to people of all nations.

ary which took forty-six years to build; but, as the disciples were destined to realise after the resurrection had taken place, he is really referring to the temple of his body, that is, presumably, to the elect community of the new Israel which is sustained by the creative spirit of the risen Christ (cp. Rom. 12, 5; Eph. 1, 22–23; 2, 21–22). Thus St. Mark's treatment of the evidence of the false witnesses in 14, 57–59 seems to be largely governed by doctrinal considerations.

It is noteworthy that, after the account of the arrest, St. Mark ascribes only three articulate utterances to Jesus (14, 62; 15, 2; 15, 34) and, as Lightfoot pointed out, this is strong evidence for the general excellence, historically, of the passion-narrative as it appears in the second gospel [14]. But we must be careful to guard against the assumption that the relative silence of the prisoner in St. Mark's accounts of the two trials is merely a confession, so to speak, of the evangelist's ignorance concerning the actual details of the proceedings. There is a certain abruptness about the introduction of the high priest's question in 14, 60 ('Have you no answer to make?') for, in view of the incoherence of the evidence in 14, 59, the situation does not seem to call for a reply on the prisoner's part; and in 15, 5 it is expressly observed that Pilate is amazed at the prisoner's refusal to make any attempt to refute the many charges which have been brought against him. Thus the evangelist appears to be anxious to emphasise the quietness of Jesus, and perhaps this is because he has a scriptural parallel in mind; the prisoner is the suffering Servant of the Lord who humbles himself and opens not his mouth (Is. 53, 7; cp. Od. Sol. 31, 8; Test. Ben. 5, 4). Moreover, it may have been felt that the contrast between the fewness of the prisoner's words and the multifarious statements made by his accusers would serve to bring out the moral greatness of Jesus by making it plain that he retained his composure throughout the shameful proceedings.

In the next part of the story (14, 61b–64) the high priest asks the prisoner if he is the Messiah, and to this direct question Jesus gives an equally direct reply:

[14] See *op. cit.*, p. 145, n. 1. Lightfoot adds that if we contrast St. Mark's passion-narrative in this respect with the later gospels, canonical and apocryphal alike, we shall be the more impressed by his reticence.

> "I am; and you shall see the Son of Man sitting at the right hand of the Power and coming with the clouds of heaven."

The high priest at once concludes that there is no further need for witnesses, adjudging the confession to be blasphemy; the sanhedrin agrees and unanimously condemns the prisoner to death. As we have seen, this judgment conflicts with the ruling of the Mishnah which requires the use of the divine name in a case of blasphemy. Admittedly, such a ruling may not have been in force at the time of the trial of Jesus. But there is no evidence (outside the gospels) that any of the numerous pretenders to messianic or royal dignity, who arose during the troubled period extending from the death of Herod the Great to the fall of Jerusalem in 70 A.D., was condemned for committing the religious offence of blasphemy; it seems that they were generally dealt with by the Roman authorities as disturbers of the peace or as potential or actual political revolutionaries [15]. And we may observe that the Jesus, son of Ananus, whose strange activities are described by Josephus in *Bell.*, 6, 5, 3, was not prosecuted on a religious charge, although he prophesied against Jerusalem and against the temple; the Jewish authorities intervened only to hand him over to the procurator who had him scourged and, after conducting a cross-examination, concluded that he was a madman and released him. Exactly seventy years later, Bar Kokhba, the leader of the great revolt of 132–135 A.D., claimed to be the Messiah and his pretension was deemed to be valid by no less a person than R. Akiba. In the light of these considerations, therefore, it is difficult to believe that in 14, 61b–64 St. Mark sets forth a trustworthy historical explanation of the condemnation of Jesus.

But if it is allowed that a messianic claim as such was not blasphemy in the sense of the law, the question immediately arises: How did certain members of the apostolic church come to believe that their Lord was condemned to death for committing blasphemy in making pretension to Messiahship? The most satisfactory answer to this important question seems to be that they interpreted the situation anachronistically; they assumed that what applied to themselves in their relationship to the Jewish authorities applied

[15] Cp. Josephus: *Ant.* 17, 10, 5–7; 20, 8, 6; *Bell.*, 2, 13, 4; 6, 5, 2.

to Jesus in a similar relationship. But an assumption of that kind ought not to have been made, for in the meantime Jesus had been crucified, and, on Jewish presuppositions, this meant that he had been made the curse of God (cp. Deut. 21, 23; Gal. 3, 13); and hence, as St. Paul knew from bitter experience, the cross of Christ was a stumbling-block to the Jews (cp. 1 Cor. 1, 23; Gal. 5, 11). Accordingly, many lawyers may have regarded the doctrine of the crucified Messiah as blasphemy in the legal sense; they may well have argued that the upholders of that doctrine were guilty of attempting to reverse the very judgment of God himself in seriously affirming that one whom God had manifestly cursed was none other than God's beloved or only Son. Such an argument, however, could not have been brought forward when Jesus was standing for trial before the sanhedrin since he had not yet suffered the disgrace of crucifixion, and this is the important point which seems to be overlooked in Mk. 14, 61b–64.

Furthermore, St. Mark's story evidently conflicts with a significant implication of the indubitable fact that Jesus was put to death on a cross. For crucifixion does not appear to have been employed as a method of execution among the Jews of the period. It was a characteristically Roman form of punishment; hence from the fact that Jesus was crucified it is legitimate to infer that he was sentenced to death by the procurator. Had he really been condemned for blasphemy in a Jewish court, he would have been put to death by stoning (cp. Lev. 24, 16; San. 7, 4). In face of these considerations one might endeavour to save the historicity of St. Mark's story by appealing to Jn. 18, 31 where it is stated that the Jews reminded Pilate that it was not lawful for them to put any man to death. It might then be argued that the sanhedrin, though competent to pass sentence in capital cases, had not the power to carry out such a sentence; execution could only take place after the sentence had received ratification at the hands of the procurator. But the argument ought to go further, for Pilate did not merely confirm a sentence which had been passed by the sanhedrin, otherwise Jesus would have been put to death by stoning. Hence it must be argued that the sanhedrin was not even competent to carry out a capital sentence when the sentence had the approval of the procurator, this being the meaning of the

statement in Jn. 18, 31. In such circumstances, however, it is far from easy to understand why the proceedings described in Mk. 15, 55–65 should have taken place at all; a Jewish trial could have no legal validity, and would members of the sanhedrin have left their homes during the night in order to take part in a sort of mock-trial at which they might make pretence of condemning a prisoner whom in reality they could only prosecute? But there are strong reasons for doubting the authenticity of the statement in Jn. 18, 31. In the first place, according to the inscription discovered by Clermont-Ganneau in 1871, the Jewish authorities were entitled to inflict penalty of death on any Gentile who might be found trespassing on a particularly sacred area of the temple [16]. And, in the second place, it is unlikely that the Jews would have reminded Pilate of the limits of their authority and it is no less unlikely that the procurator would have needed any such reminder. Thus Jn. 18, 31 provides a very insecure basis for the argument under consideration and has all the appearance of having been designed by the evangelist with apologetic aims in view. It is not impossible that the passage was directed against the Jewish people and that the statement addressed to Pilate was intended to show that the limitation of the constitutional powers of the sanhedrin was the only thing which prevented the Jews from actually putting their own Messiah to death. But, as the following verse suggests, the idea which seems to have been uppermost in the evangelist's mind was of a more definitely theological character; the crucifixion, as a provision of the divine purpose, was foreseen by Jesus, and in the light of that overruling purpose it could even be said that the Jews told Pilate of the limits of their authority in order that the Messiah's prediction concerning the manner of his death might be fulfilled [17].

Attention should now be drawn to the account of the condemnation of Stephen in Acts 6, 8ff. which at certain important points shows striking similarity to St. Mark's story of the nocturnal

---

[16] A photograph of the inscription is reproduced in Deissmann: *Light from the Ancient East* (London, 1910), p. 75.

[17] Cp. Jn. 12, 32–33; 18, 32. Is not the wording of Jn. 18, 32 such as to suggest that the evangelist may be indifferent to the question whether the Jews are speaking the truth in Jn. 18, 31b?

trial. St. Luke reports that the opponents of Stephen, being unable to withstand the wisdom of his arguments, suborn men to declare that they have heard him speak blasphemous words against Moses and against God. In this way the people are stirred up and Stephen is arrested and taken before the sanhedrin. False witnesses are brought forward who testify that they have heard the prisoner say that Jesus of Nazareth would destroy the temple and change the customs handed down by Moses. The high priest asks if these allegations are true, and Stephen proceeds to defend himself with a prolonged speech [18] which infuriates the audience. When he finally affirms that he sees the heavens opened and the Son of Man standing at the right hand of God, the people cry out loudly and stop their ears and, rushing upon him with one accord, they cast him out of the city and stone him to death [19]. Thus, as Stephen is accused of saying that Jesus would destroy the temple, so the prisoner in St. Mark's story is accused of saying that he would destroy the temple; and in each instance the accusation is made by false witnesses [20]. Also, as Stephen's fate is sealed by his tacit

---

[18] In this respect the report differs from St. Mark's story of the nocturnal trial which, as we have seen, shows preference for the motif of taciturnity on the part of the prisoner.

[19] St. Luke nowhere states that the stoning of Stephen is due to an outbreak of mob violence. Presumably, the sanhedrin adjudges that Stephen commits blasphemy when he implies that the crucified Jesus is the exalted Son of Man. Hence the people stop their ears at his words and, in accordance with the requirements of the law, proceed to stone him to death.

[20] No certain answer can be given to the question whether the charge made in Mk. 14, 58/Acts 6, 14 is ultimately based on a genuine saying of the Lord. According to one tradition (Mk. 13, 2), Jesus predicted the destruction of the temple, and some have argued that the prediction is an authentic saying on the ground that the words 'there shall not be left here one stone upon another which shall not be thrown down' exclude the possibility of destruction by fire (cp. Goguel: *À propos du procès de Jésus*, Z.N.T.W., vol. 31 (1932), p. 297). But in Josephus: *Bell.* 7, 1, 1 the imperial order for the complete demolition of the temple is given *after* the fire (which would have had little effect on the stonework); and, in any case, it is one thing for a person to say that a building will be destroyed, but quite another for him to say that he will destroy it. According to another tradition (Mk. 11, 15–19), Jesus condemned his people (or some of them) for their misuse of the temple, and the so-called cleansing of the temple may have been a symbolic act originally meant to foreshadow the radical renovation of the

identification of Jesus with the exalted Son of Man, so the prisoner in St. Mark's story is condemned to death for making a messianic confession in which he refers to the Son of Man as sitting at the right hand of the Power and coming with the clouds of heaven. In other words, the principal features of the nocturnal trial as it is presented in Mk. 14, 55–65 correspond in the main elements in St. Luke's account of the condemnation of Stephen; and this seems to corroborate the view that St. Mark's story is not so much a historical record of a trial which actually took place as a piece of Christian interpretation made in the light of the church's experience of conflict with the Jews and designed to emphasise Jewish responsibility for the outrage of crucifying the Son of God.

Accordingly, there is warrant for supposing that the passion-narrative in its earliest form did not include any record of a nocturnal session of the sanhedrin [21]; and hence we may presume that events after the last supper really took the following course: Jesus was secretly arrested on the Mount of Olives by officers of the sanhedrin who received assistance from one of the disciples; he was held in custody at the high priest's residence during the remaining hours of the night; and he was handed over to the

existing order which was expected to take place at the parousia of the Son of Man. In current Jewish eschatology it was thought that in the messianic era there would be a new and more glorious temple in a new and more glorious Jerusalem (cp. Bousset–Gressmann: *Die Religion des Judentums* (Tübingen, 1926), pp. 238ff.) and, in the view of some apocalyptic writers, this implied that the existing temple would have to be destroyed (cp. 1 En. 90, 28f.). It may also be noticed that in Mandaean eschatology the idea is expressed that the temple would be destroyed on the appearance of the celestial Man (cp. Reitzenstein: *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse* (Leipzig, 1919), pp. 67ff.). It is not impossible, therefore, that Jesus uttered some saying, alleged to show disrespect for the temple, which was mentioned by those members or agents of the sanhedrin who conducted the prosecution. But the evidence at our disposal is such as to allow of no more than a tentative judgment on the matter.

[21] Perhaps the story of Peter's threefold denial also was absent from the passion-narrative in its earliest form, though it may have been present in the narrative as St. Mark received it. We are inclined to think that 14, 3–9 (the anointing at Bethany), 14, 12–16 (the preparations for the last supper), 14, 55–65 (the trial before the sanhedrin), and 16, 1–8 (the empty tomb) are the pericopes which are most likely to owe their presence in the framework of the passion-narrative to St. Mark himself.

procurator after a meeting of the hierarchs early the next morning. The notice of the matutinal meeting of the sanhedrin is given in 15, 1 [22], and an account of the trial before Pilate follows in vv. 2–5. The sketchiness of these two reports seems to betray that they are not based on information derived from an eye-witness of the proceedings, but are the result of an inference drawn from the well-known facts that Jesus was arrested at the order of the sanhedrin and executed at the order of the procurator. The story concerning Barabbas follows in vv. 6–15 and, with its emphasis on the unwillingness of Pilate to condemn the prisoner, affords further illustration of the doctrine that the Messiah's shameful death on a cross was brought about through the unwarranted hostility of his own countrymen [23].

It is noteworthy that in 15, 1ff. the title 'the King of the Jews' suddenly comes into prominence. The expression is used by Pilate on three occasions: in 15, 2, before any accusation has been made, he asks the prisoner if he is the King of the Jews; in 15, 9 he asks the multitude if they would like him to release the King of the Jews; and in 15, 12, after the chief priests have incited the people to make request for the liberation of Barabbas, he asks the multi-

[22] 15, 1 does not seem to refer back to 14, 55–65; as Lightfoot noted, there appears to be no real justification for the suggested translation 'the chief priests..... confirmed their resolution' (cp. *op. cit.*, p. 143, n. 1). Turner compares Acts 25, 12 (where *συμβούλιον* means 'council') and proposes the translation 'formed themselves into an assembly' (Cp. *A New Commentary on Holy Scripture* (eds. C. Gore and others, London, 1929), Pt. 3, p. 113). The term *συμβούλιον* occurs elsewhere in the second gospel only at 3, 6; both in 3, 6 and in 15, 1 there is uncertainty regarding the accompanying verb. On the whole, the R.V. translation in 15, 1 ('held a consultation') seems to be as good as any.

[23] Apart from the gospels, nothing is known of a custom of releasing a prisoner on popular demand at the feast of the passover; but that representatives of the imperial government sometimes made such releases, seems to be shown by a papyrus of the first century A.D. (see Deissmann: *op. cit.*, pp. 266f.) according to which a man was set free by the prefect, G. Septimus Vegetus, presumably in deference to a popular demand. Possibly, however, the statement in 15, 6 is an erroneous inference from the story itself, made (perhaps by St. Mark) to provide the story with an introduction. For an interesting conjecture regarding the historical basis of the story, cp. A. E. J. Rawlinson: *The Gospel according to St. Mark* (London, 1925), pp. 227f.

tude what he should do to him whom they call the King of the Jews. In 15, 17–19 the soldiers mock Jesus by dressing him in purple, putting a crown of thorns on his head, hailing him as King of the Jews, and doing obeisance to him. In 15, 26 the words THE KING OF THE JEWS form the *titulus* on the cross, advertising the charge on which Jesus was sentenced to death. And in 15, 31f. the chief priests with the scribes make fun of Jesus, taunting him as the Messiah, the King of Israel. The last-mentioned passage serves to show that St. Mark regards the two titles 'the King of the Jews' (or 'of Israel') and 'the Messiah' as equivalent to each other, and this is quite natural, seeing that, in current Jewish expectation, the promised Messiah was frequently represented as the ruler of the divinely restored kingdom of Israel. Accordingly, in view of 14, 55–65, it may be assumed that the evangelist takes the inscription on the cross in 15, 26 to signify that Jesus was executed because he made claim to Messiahship. Indeed, in Dr. Bultmann's opinion [24], 15, 26 is a direct outcome of the erroneous belief that Jesus was condemned for his messianic pretension (the principal question at issue in the Jewish-Christian controversy) and, like the story of the nocturnal trial, is a legendary accretion to the old record of the passion; and if 15, 26 is without foundation in fact, the same is true of the other passages in which Jesus is referred to as his nation's King.

Such a hypothesis, however, offers no explanation of certain striking points of difference between 14, 55ff. and 15, 1ff. In the first place, there is the sudden change in terminology; in 15, 2–32 Jesus is referred to as the national King on no less than six occasions, and yet the title 'the King of the Jews' (or 'of Israel') is not applied to him anywhere else in the gospel; it appears that the evangelist uses the expression 'the Son of God' as the normal Gentile equivalent of 'the Messiah' (cp. 1, 1; 8, 29; 15, 39). In the second place, in 14, 63f. the prisoner is found guilty of blasphemy and is sentenced to death in accordance with the requirements of the law of Moses, but there is no mention of any religious crime in 15, 2–5. In the third place, in 14, 61b–62 Jesus volunteers a definite affirmative answer to the high priest's question ('Are you the Messiah, the

[24] See *op. cit.*, pp. 291, 293f., 295.

Son of the Blessed One?'), whereas in 15, 2 he gives the obscure reply 'You say' to the procurator's question ('Are you the King of the Jews?'). It should also be observed that in 14, 55–65 the evangelist is dealing with what is evidently a closed session of the sanhedrin, but 15, 26 concerns a public announcement and hence there is no presumptive reason for doubting its historical validity, particularly in view of the likelihood that the account of the crucifixion was ultimately based upon the first-hand information of an eye-witness, namely, Simon of Cyrene who, according to 15, 21, was compelled to carry the cross and whose two sons, Alexander and Rufus, are mentioned as though they were well-known figures in certain sections of the apostolic church.

But if it is granted that 15, 26 belongs to the earliest stratum of the passion-narrative, the probability is that its original meaning was quite independent of the Christian belief that the Lord was condemned for blasphemy. As we gather from the writings of Josephus, leading Zealotic revolutionaries of the tetrarchical period were wont to make claim to royal dignity, and from this we may reasonably infer that they were often fired with an intense religious enthusiasm, imagining that they were actually anointed of God or divinely commissioned for the sacred task of finally delivering their people from the yoke of their Gentile oppressors [25]. Thus it may well be that 15, 26 originally signified that Jesus was sentenced to death by the procurator on a political charge, as a nationalist leader whose activities were deemed to be subversive of the authority of the imperial government. Such an interpretation is perhaps corroborated in 15, 6ff. where Jesus is associated with Barabbas who, as it is reported in v. 7, was held in custody with the rioters who had committed murder during the insurrection. And it seems to receive further corroboration not only in the fact that there is no reference to any religious offence in 15, 1ff., but also in the prisoner's indefinite reply to the procurator's question

---

[25] Josephus naturally wished to present Judaism in a favourable light to the Romans; hence some allowance should be made for his tendency to minimise the importance of the religious factor in Jewish revolutionary movements of the first century A.D. Cp. Goguel: *The Life of Jesus* (London, 1933), pp. 81f.

in 15, 2. As Dibelius pointed out [26], if Jesus had given a definite affirmative answer to the question, Pilate would have had to bring the trial to an abrupt conclusion by passing sentence forthwith, whereas the indefinite reply 'You say' admits of a continuation of the scene. And we may presume that the writer was particularly anxious that the scene should be continued because he desired to show that it was only through the malicious intrigues of the hierarchs that Jesus was sentenced to death, thereby making it plain to the reader that the Lord was not really an opponent of the imperial government [27].

We are thus led to the conclusion that Jesus was handed over to the procurator after the matutinal meeting of the sanhedrin, that he was prosecuted on the basis of a political charge or charges, and that he was condemned to death by the procurator as a dangerous aspirant to royal power. No certain answer can be given to the question why the hierarchs did not deal with the case themselves [28]. One possibility is that they did not wish to assume responsibility for the execution of a prisoner who had many supporters among the common people. But it may be that Jesus had not committed an obvious capital offence against the law of Moses and it may be that certain members of the sanhedrin were not unfavourably disposed towards him [29]. In such a situation

[26] See his valuable article: *Herodes und Pilatus* in Z.N.T.W., vol. 16. (1915), p. 117.

[27] It appears from Lk. 23, 2 that, to St. Luke's mind, there was a disparity in the second gospel between the high priest's question concerning Messiahship and the procurator's question concerning Kingship; he evidently saw that whereas the former had a theological, the latter had a political meaning; hence, in accordance with his desire to present a smooth and consistent narrative, he provides his account of the trial with an introduction in which a claim to Messiahship is equated with a claim to Kingship, this being construed politically as a challenge to the authority of Caesar; cp. Lightfoot: *op. cit.*, pp. 168ff.

[28] The view that the sanhedrin (during the procuratorial period) was not competent to deal with capital cases, seems to be erroneous; see my paper in *Vigiliae Christianae*, vol. 10 (1956), pp. 80ff.

[29] Certain rabbinic rulings prohibit the use of the temple as a thoroughfare; cp. S–B, vol. 2., p. 27. It is possible that there was Pharisaic opposition to the Sudducean priesthood for permitting commercial activity to take place within the temple area; so J. Klausner: *Jesus of Nazareth* (London, 1925), pp. 313f.

those who desired the removal of Jesus would naturally feel that they might encounter serious difficulties of a technical character in any attempt to prove, to the satisfaction of the full council, that the prisoner was worthy of death; hence they decided to put the matter into the hands of the procurator and to prosecute on political grounds. We have no definite knowledge of the evidence on which the accusations were based. One possibility is that the so-called cleansing of the temple aroused the Sadducean priesthood to active opposition against Jesus. Even if it was originally intended to have only a religious or eschatological significance, a violent action of that kind might easily have had serious political consequences [30]. Apparently, it required but little provocation to excite the patriotic passions of the multitudes that assembled in Jerusalem at the time of the passover, and the Sadducean leaders possibly thought that, as a precautionary measure, Jesus must be put out of the way before the feast began. Thus they may have acted, partly at all events, from quite disinterested motives, for they would be well aware of the violence with which the procurator was wont to suppress popular risings [31]. Without making very close enquiries they may have concluded that Jesus was a Zealotic or Cananaean nationalist who made pretensions to messianic or royal dignity. Accordingly, it is not unreasonable to suppose that, soon after the incident in the temple, some of the Sadducean magistrates (who generally sought to uphold friendly relations with the Roman authorities) resolved to have Jesus secretly arrested and proceeded to make arrangements for a procuratorial trial at which the prosecution was to be conducted on the basis of a charge of sedition [32].

[30] Cp. E. Meyer: *Ursprung und Anfänge* (Stuttgart, 1921–23), vol. 2., p. 451.

[31] Cp. Lk. 13, 1; Josephus: *Ant.* 18, 4, 1.

[32] In Jn. 18, 3; 18, 12 Roman soldiers are evidently present at the arrest; hence, seeing that the general tendency of the tradition was to assign more part to the Jews and less to the procurator, Goguel (Z.N.T.W., vol. 31 (1932), pp. 292, 298f.) argues that the Jewish and the Roman authorities actually co-operated throughout the proceedings, though on the initiative of certain Jewish leaders. But it seems unlikely that a cohort and a chiliarch would have been required at the arrest of Jesus, and perhaps the references to these in Jn. 18 should be understood in the light of Ps. 2, 2 (cp. Acts 4, 23ff.). It is possible that the story of the trial before Herod in Lk. 23, 8ff. should be understood in the same light; cp. the article by Dibelius in Z.N.T.W., vol. 16 (1915), pp. 113ff.

"MERISTAE"

BY

DANIEL GERSHENSON and G. QUISPEL

In one passage of the *Dialogue with Tryphon* [1], Justin Martyr introduces a list of seven Jewish heresies. The discussion is in fact about Christian sects; the obvious analogy is Judaism, however, and so, it would appear almost unintentionally, we were left with the earliest of a number of patristic catalogues of 'Jewish heresies'.

One of the seven names on Justin's list has long presented great difficulty. The *Meristae* are mentioned third in a list that includes *Sadducees*, *Genistae*, *Galilaeans*, *Helleniani*, *Pharisees* and *Baptistae*. Although a noun such as *μεριστής* would cause no great surprise to the casual reader of a Greek text [2], there has been little agreement on its meaning here. The question we face is not restricted to etymology. We cannot avoid asking what sort of belief a sect called "the dividers" might have held; we cannot escape the religious-historical implications of the question.

Justin himself gives no hint of the possible meaning or derivation of the names on his list. *Sadducees*, *Pharisees* and *Galilaeans* are all untranslated Hebrew names, known to us from other sources. The *Helleniani* remain unknown, although several conjectures at the meaning of the name have been offered. The explanation generally accepted for *Genistae* was arrived at independently by a number of scholars. The Hebrew term for "heretic", מִין "mīn", which may also mean "kind" or "genus", would have been translated into Greek according to the second of its meanings. Professor Hans

---

[1] Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon* 2 (Paris 1909) 35.

[2] Its meaning is sufficiently clear from its etymology: *μέρος* = a part, *μερίζω* = to divide, therefore *μεριστής*, formed by the addition of the familiar suffix "*-της*", signifying agency, = one who divides. There would be no difficulty in identifying it as one of a class of nouns formed from nouns in "*-ίζω*" and "*-άζω*", very common in Koinē, e.g., *πειραστής*, *ἐξεταστής*, *γραμματιστής*.

Liddell and Scott *Greek-English Lexicon* attest the word altogether four times. Our passage is not given.

Joachim Schoeps has attempted to assign *Meristae* to the same somewhat eccentric translation [3].

The derivation of *Genistae* contains the difficulty of accounting for the ending "*-ιστής*" on a non-verbal stem, since no verb "*γενίζω*" has been found. It is possible, however, that in the Koinē the ending had no more verbal force than it does in English, where it can often simply denote an adherent of a certain doctrine or opinion, and is not uncommonly found on non-verbal stems as e.g. in the word "optimist" or "Fascist".

Moreover "*-ιστής*" is suffixed to a noun root as far back as the Homeric "*ἀσπιστής*" [4], "one armed with a shield". Its appearance in *Genistae* can also be explained, more easily perhaps, by analogy with other group names, such as *Baptistae* and *Hellenistae*.

Meristae, however, cannot be dismissed so curtly as Professor Schoeps has done. "*Μέρος*" is, unlike "*γένος*", not an acceptable translation of מין. Yet we may profitably follow the hint given us by the derivation of *Genistae*, and seek its explanation in a rendering of a Semitic root.

Another explanation of *Meristae* has been offered by A. M. Honeyman who refers it to a Hebrew מירם, "*mēras*", a name he claims the authors of the Mishnah applied to the Christians [5]. This is an ingenious attempt, but it must remain fanciful. "The books of the mēras" which are said to "defile the hands" in Mishnah Yadayim 4, 6, plainly refers to the books of Homer, once one realizes that in Hebrew "the mēras" (המירם) can be read "Homeros" [6].

Other explanations offered tend to disregard the possibility that *Meristae* may derive from the Hebrew in some way. Isidore of Seville assumed that the Greek name was invented among Hellenized Jews to describe a doctrinal divergence of the sect which bore it, and in our day Professor Marcel Simon has sought for traces of a religious phenomenon in pre-Christian Judaism which might deserve the name. Although such attempts overlook the consideration that the names of Justin's list are all either Hebrew or translations from the Hebrew, with the exception of *Helleniani*, which, as a proper

[3] Schoeps, *Theologie u. Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1949) 387, n. 3.

[4] Iliad IV 90 et passim.

[5] Honeyman, *Jewish Quarterly Review* (1947) "A Tannaitic Term for the Christians", 151 ff.

[6] See also S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, 1950) 108 ff.

noun, need have had no special Hebrew form, they are nonetheless worthy of serious study.

Isidore of Seville writes [7] that the *Meristae* were given the name because they "make a division among the holy books. They do not believe in all the prophets, but say that their prophecies were delivered under various sources of inspiration". The character Isidore assigns to the *Meristae* is most probably a digest of opinions [8] about the Samaritans and hearsay about the arguments about the fixing of the canon reported in the Talmud. In his eagerness to apply the etymology from μέρος to something within Judaism, he seized on the closest at hand. Nevertheless, we have no earlier evidence than his of the existence of a Jewish sect which denied the canonicity of some of the prophetical books, and it is doubtful whether the dispute about the canonicity of certain books, not definitely settled until the time of Justin himself for Ecclesiastes, could have created enough vehemence to mark the contenders off as two different *sects*. So the Samaritan controversy must be foremost in Isidore's mind when he refers to a rejection of the prophets.

As for the use of the term "alius spiritus" which may be translated "false inspiration", one can think of no better way of discrediting a prophet than from the Biblical injunction itself in Deuteronomy 13 where the false prophet is called a "dreamer of dreams" and is not the voice of God. Isidore surely lit upon this as the most likely argument of his fictive sect.

Professor Simon [9] holds that the division made by the *Meristae* was in the divine power. They are "Hellenised Jews, with gnostic tendencies perhaps, fargone along the road to dualism". Professor

[7] Isidore of Seville, *Etymologiarum Liber* 8, 4 in Migne, *Patrologia Graeca*. "Meristaei appellati eo quod separant scripturas, non credentes omnibus prophetis, dicentes aliis et aliis spiritibus prophetasse." O. Cullmann, *Le Problème Littéraire et Historique du Roman Pseudo-Clementin*, Paris 1930, p. 189, with a reference to the passage in Isidore, suggests that the Meristae were Jewish heretics who distinguished different strata in the Old Testament, like the Jewish Christians later on.

[8] Cf. Archambault, op. cit. 35, "Il serait bien difficile de dire ce que furent Méristes et Génistes: les renseignements qu'Isidore de Séville avance à leur sujet pourraient bien n'être que de conjectures arbitraires que lui-même a bâti sur l'"étymologie".

[9] M. Simon, "Les sectes juives d'après les témoignages patristiques", *Studia Patristica* 1 (Texte u. Untersuchungen 63) (Berlin 1957) 526 ff.

Simon has discovered these Jews in a polemic by Justin in Cap. 128 of the *Dialogue* against those who maintain that the *logos* cannot act separately from the Godhead, but is emitted and reabsorbed by Him at will. In this argument Justin goes to great lengths to show that the *logos* is separate from the Godhead, but is yet the same. Here he makes the point that the *nature* of the father has not been divided (*οὐκ ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*) in the same way as material things which no longer remain what they were before they were cut. Since Justin is here polemizing against a group with "monarchianist or anti-hypostatic tendencies", i.e. one which asserts the identity of the Godhead and the *logos*, Professor Simon seems to think that such a defence of the essential unity of the Godhead and the *logos* is out of place; he concludes, accordingly, that Justin must have gone over to a refutation of "other adversaries on the other side of the orthodox *via media*". These, although nameless here, would be the *Meristae*, those who wish to separate the *logos* entirely from the Father.

Is this conclusion necessary? Let us consider what the argument of Justin's monarchianists would be. "If the *logos* is engendered by the Godhead and acts outside His will", they would say, "we have introduced a cleavage into the power of God, and neither the Father nor the *logos* would be the same." Justin set out to refute *this* position by bringing in the conception of a spiritual cleavage in the Godhead that would not destroy Its substantial unity, not some hypothetical dualistic one.

Even if we were to admit the existence of such a sect as Professor Simon claims to have found here, still this passage would be anachronistic in its use of the terms *Father* and *Son* for the Godhead and the *logos*. It would certainly seem that a Christian rather than Jewish controversy is under discussion here, and that Professor Simon has followed the patristic usage he has called attention to himself, that of identifying a heresy which caused the Church doctrinal difficulties with a corresponding Jewish one.

There is still another, linguistic objection to Professor Simon's thesis. The name of his sect may be originally Greek. In that case it cannot derive from the verb Justin uses here to 'hint' at the activities of the sect, "*ἀπομερίζω*.". On the other hand, it may be a translation from the Hebrew or Aramaic. But a sect

with these characteristics could not be called "dividers" in Hebrew. Their name would rather be something derived from the usual Hebrew for "dualism", "שתי רשויות" or "two sovereignties".

It is noteworthy that none of those who have dealt with the meaning of *Meristae* in Justin, have referred to any other occurrence of the word as an aid in ascertaining its signification here. It may be profitable to quote the passage in Luke in which the singular form of the word, "*μεριστής*" appears.

The parable in Luke 12: 14 is well known:

And one out of the multitude said unto him, Master, bid my brother divide *(μερίσασθαι)* the inheritance with me. But He said to him, Man, who made me a judge or a divider *(μεριστήν)* over you?

The same story appears in a slightly different version in the Coptic *Gospel of Thomas*, recently discovered at Nag Hamadi [10]. Here Jesus' answer reads simply, "Man, who made me a divider?", and we find an interesting addition, "He turned to His disciples and He said unto them, 'In truth, am I a divider?'". Here we have the word *meristēs* in a more meaningful context than heretofore.

If we compare the two versions of the logion which we have before us we will notice a marked difference. In the Gospel the entire account of the brothers' quarrel and their search for someone to apportion the inheritance among them is used, as it were, to introduce the Christian version of the quarreling Israelites' answer to Moses in Exodus 2: 14. This context has given rise to a translation "arbiter" for "meristēs". Professor Simon even extends this meaning to the verb "*μερίζειν*", which he translates "départager". As far as we know, the Luke passage is the only basis for this translation.

In the Coptic, on the other hand, there are no extraneous references. The brother's question receives a direct and straightforward answer, "who made me a divider?". Then the logion in Coptic goes on to add to the end of the story, "In truth, am I a Meristes?". The Gospel answer is clear enough without any further elucidation: Christ, unlike Moses, will not limit himself to adjudging the quarrels

---

[10] Pahor Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum, Cairo 1956, plate 94, l. 1–6: A man said unto Him: Say unto my brethren that they divide the things of my father with me. He said unto him, O Man, who made me (a) divider. He turned to His Disciples, he said unto them: In truth, am I a divider?

of the Israelites, but will appear as the judge of all the earth. Why then does the Coptic have its strange addition?

It would seem that *meristēs* has, in the Coptic logion, a pejorative connotation. Whatever a *meristēs* is, Jesus plainly does not want to be one. Moreover the repetition *(μερίσασθαι-μεριστής)*, and the form of the question ("am I really . . .?") make it hard to escape the conclusion that there is a pun at the root of the Coptic version. And indeed the pun-form is not foreign to the Gospels. It appears in Mark 1: 17 and in Matt. 16: 18 as well as here, where it only becomes intelligible in terms of the Semitic equivalents for the crucial words in the Coptic.

"To divide" is חלק and פלג in Hebrew and Aramaic respectively. It is of some interest to note that words employing these roots in both languages designate "one who holds a differing opinion", as well as "a divider". If we examine the participial form (the פועל) of the root חלק, we find it can mean both these things. In addition the Hebrew מחלוקת (Aramaic פלגותא) means "a controversy" and in one sense חולק or the Aramaic בעל פלגותא comes close to the meaning of the English "schismatic".

If a Hebrew or Aramaic original is assumed for the logion as it stands in the Coptic, it can therefore be interpreted as follows. One of the brothers asks Jesus to tell the other to *divide* [11] his father's possessions with him. Jesus answers with a pun, made all the more striking because חולק does not mean the executor of a will, or one who divides the estate between the heirs (which He was not asked to do). [12] What He says is this: Who has made me a *hôlēq?* He cannot take a hand in the division of the property because He is not one who divides, or rather one who introduces dissenting opinions.

The addition to the logion is an appeal to the disciples for corroboration of Jesus' strict adherence to the law. He does not consider Himself the founder of a new school, not even in the face of the

[11] The root חלק is used of dividing an inheritance in Prov. 17, 2, a passage very close to ours, in Joshua 14: 5, 18: 2 and elsewhere.

[12] At least there is no evidence of this in Rabbinic sources. Jesus is asked to use his authority to have the recalcitrant brother share the inheritance, not to do the actual apportioning.

Tannaitic dictum that "any controversy in the name of Heaven will ultimately endure, such as the difference between Hillel and Shammai". [13]

There is one linguistic objection to the pun on חלק which must be met. The Qal form of the word is used to mean dividing an inheritance only in Biblical Hebrew, while the meaning "to dissent" does not appear before the Mishnaic period. It can, however, be assumed that in the first century A.D. both usages were current. There is no ground for believing that a slightly archaic pun would not have been understood.

Without trying to decide which of the two forms of the logion is historical, we may proceed to examine the factors that conduced to their surviving where they did. The Coptic, interested in showing that Christianity presents no break of any kind in historical Judaism, arose most probably among the Jewish-Christians and may have been taken from the Jewish-Christian *Gospel according to the Hebrews*. In this form, the logion would serve their purpose admirably. The Gospel version, however, is more interested in the story as a kind of *testimonium*. Jesus is presented, as often, as a new Moses, with a more universal aim, a connection not likely to have been welcome to the Jewish-Christians. [14]

How did the name *Meristae* come to stand in Justin's catalogue of Jewish heresies? Did Justin or his source know the Hebrew expression and translate it, as he did "mīn"? Or did he rather know the *Gospel according to the Hebrews* and take the word *meristēs* for the name of a sect, copying it out in the same way that Epiphanius did the *Herodians* and the *Scribes?* [15] The possibility that *Meristae* was a common term for a "dissenter" among Hellenistic Jews can be excluded; the translation is too literal and artificial, and the "*σχίσμα*" of John 9: 16 was a more likely translation of the same idea.

We confess that we cannot choose between these alternatives. Perhaps, though, there may be a hint in the peculiar ending of *Genistae*, noted above. Professor Simon in the article we have

---

[13] Mishnah Aboth 4, 17. This argument is used by Gamaliel in Acts 5.

[14] J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, Paris 1950, 137 ff.

[15] Migne, *Patrologia Graeca*, Epiphanius, *Haer.* 1, 14.

discussed suggests that this form was influenced by that of *Meristae*. If this is true, then perhaps we can assume that Justin took the name from the *Gospel according to the Hebrews*, understanding it as the name of a Jewish sect, and then formed *Genistae* on its analogy.

But whatever may be the case, it seems rather obvious that both *Meristae* and *Genistae* are translations of Hebrew or Aramaic terms which designate respectively *Schismatics* and *Heretics* [16].

New York 57, N.Y., 1774 Eastburn Avenue
Utrecht, Theological Institute

---

[16] Peshitto, 1 Cor. 1, 10: phaelguta = *σχίσμα:* Pesh., Sin., Cur. John 7, 43: idem; Pesh., Sin. John 10, 19: idem; Pesh. John 9, 16: idem.

DER LEHRBRIEF DER VALENTINIANER

VON

A. J. VISSER

Es gab eine Zeit, in der man die uns erhaltenen ursprünglich-gnostischen Schriften sich fast an den Fingern herzählen konnte. Diese Lage hat sich jedoch durch die sensationellen neuen Funde radikal geändert. Das bedeutet aber nicht, dass die spärlichen, von den Kirchenvätern überlieferten Urkunden ihr Interesse verloren hätten: im Gegenteil, wenn jene dereinst ediert vorliegen, so werden sie diese verdeutlichen können. Zu den ursprünglichen Erzeugnissen gnostischer Schriftstellerei gehört auch ein Dokument, das verhältnismässig wenig beachtet worden ist: ich meine den sogenannten Lehrbrief der Valentinianer [1]. In der einschlägigen Literatur wird das Stück nicht oft erwähnt und als Monographie hierüber ist mir nur ein Artikel von O. Dibelius bekannt [2]. Wichtig für das Verständnis sind die Noten K. Holls in seiner erwähnten Ausgabe.

Der „Lehrbrief" hat tatsächlich die Form eines Briefes, gleichwie der ebenfalls von Epiphanius mitgeteilte Brief des Ptolemäus an Flora [3]. Letzterer aber ist eine exoterische Schrift und hat überdies den Charakter eines wirklichen Briefes, gleichviel ob es eine Dame namens Flora gegeben hat oder nicht. Erstgenannter jedoch stellt sich nicht als eine, wohl oder nicht fingierte, Korrespondenz hin,

---

[1] Epiphanius, *Panarion* 31, 5 sqq. (Ed. K. Holl S. 390ff).

[2] O. Dibelius, *Studien zur Geschichte des Valentinianismus*, Zeitschr. f. Neutest. Wissenschaft 9, 1908, S. 325 ff. Eine kurze, sehr geringschätzende Notiz bei G. Heinrici, *Die valentinianische Gnosis und die H. Schrift*, Berlin 1871, S. 17.

[3] Epiph., *l.c.* 33,3 sqq. (Holl, S 450 ff). Sonderausgabe von G. Quispel in den „Sources chrétiennes", Paris 1949.

sondern als ein regelrechter Himmelsbrief [4], der ausschliesslich esoterisch gemeint ist. Das wird sofort klar in der überaus feierlichen (im Text freilich schwer korrumpierten[5]) Grussformel: *νοῦς ἀκατάργητος τοῖς ἀκαταργήτοις χαίρειν*. Die Schrift wendet sich also an die „Unvergänglichen", das heisst an die Pneumatiker, die Valentinianer [6]. Eine Variante hat *νοῖς* für *νοῦς*, was gedanklich kaum einen Unterschied macht [7]. Der Nous ist also der Sprecher und vertritt offenbar ganz besonders das revelative Prinzip, wie das auch im zur hermetischen Gruppe gehörigen Poimandres der Fall ist. Sonst wird in der valentinianischen Gnosis mehr die Sonderstellung des Monogenes-Nous dem Vater gegenüber betont [8]. Dem Wortlaut nach handelt es sich um nichts weniger als um eine „Offenbarung unnennbarer und unsagbarer und überhimmlischer Geheimnisse". Es leuchtet somit ein, dass die Hauptlehren der Schule den Lesern vertraut gewesen sein müssen. Die genannten Mysterien sind nur denjenigen zugänglich, denen es die „Ennoia des Unvergänglichen" offenbart hat; Inhalt des Offenbarungswortes ist auch hier, wie oft in der Gnosis, die Botschaft vom „unbekannten Gott", obwohl die negativen Prädikaten nicht dermassen hervortreten wie oft anderswo der Fall ist [9]. Benachdruckt wird nicht

[4] Vergl. den Himmelsbrief in den Oden Salomons, Ode 23 (E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen*[4] Tübingen 1924, S. 457).

[5] *Παρὰ φρονίμοις, παρὰ δὲ ψυχικοῖς, παρὰ δὲ σαρκικοῖς, παρὰ δὲ κοσμικοῖς, παρὰ δὲ τῷ Μεγέθει* * *νοῦς ἀκατάργητος τοῖς ἀκαταργήτοις Χαίρειν*. Holl liesst nach *Μεγέθει* „etwa *ἀνεξιχνίαστος*". Diese Konjektur gibt zwar einen Sinn, aber es bleibt befremdlich, dass jener *νοῦς* selbst für die Urgottheit *ἀνεξιχνίαστος* sein sollte. Es scheint nicht ausgeschlossen zu sein, dass ein Satzteil der Verhandlung, die im von Ep. benutzten Kodex voranging, zu der Eingangsformel des Briefes gezogen worden ist. Über diesen Brief im Verhältnis zu den Quellen des Epiphanius vergl. A. Harnack, *Die altchristliche Literatur* I, Leipzig 1893, S. 178 ff.

[6] Für diese Bezeichnung der Valentinianer als die „Unvergänglichen" vergl. das Fragment einer Predigt Valentins: *Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας κ.τ.λ.* (bei Clemens, *Stromateis* IV, 13, 89).

[7] K. Holl, *A.a.O.*, S. 290.

[8] Z. B. Irenäus, *Haereses* I. 1.1 (Harvey p. 9) *Νοῦν ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πάτρος.*

[9] Wie z.B. in der berühmten Beschreibung der Basilidianer bei Hippolytus, *Refutatio* VII c. 20–27 (Wendland S. 195, 19–208, 7) und im *Apocryphon Johannis*, ed. W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, Berlin 1955, S. 84 ff.

sosehr das „totaliter aliter" als vielmehr dasjenige, was man mit einem von Neumann geprägten Ausdruck die „Ouroboros-momente" nennen könnte: das „In-sich-selbst-geschlossen-sein": *αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα.* Potentiell war jedoch das All in ihm, wenn auch in einem Zustande der Unbewusstheit [10]. Man legt ihm den Namen Autopatoor bei. Im Bereiche der valentinianischen Gnosis ist das eine Ausnahme: „Propatoor" und andere Zusammensetzungen mit „auto" sind zwar belegt aber „Autopatoor" ist in den Darstellungen des valentinianischen Systems bei den Häresiologen nicht nachweisbar; in den neugefundenen Schriften vulgärgnostischen Ursprungs hingegen wird es verwendet. In unserem Briefe heisst der Autopatoor weiter: „der nie älternde Aioon" und „mannweiblich". *'Αρρενόθηλυς, ἀεὶ νηπιάζουσα* begegnet freilich in einem sehr dunkeln, von Hippolyt überlieferten, gnostischen Originalstück [11], wird dort jedoch nur von niedrigern Potenzen ausgesagt. Der Mythos vom Zweigeschlechterwesen ist bekanntlich in der ganzen Gnosis sehr verbreitet gewesen; man kann ihn aber als eines der Fundamentaldogmen der valentinianischen Schule bezeichnen [12]. Wie wichtig im allgemeinen auch die Androgynie für alle Anhänger Valentins war, nicht immer wurde sie auch dem höchsten Wesen beigelegt; bei Hippolyt und Irenäus liest man, dass die Androgynie des Urvaters innerhalb die Schule ein umstrittener Punkt war. M.E. hat wohl der älteste Valentinianismus die Urandrogynie gekannt [13].

---

[10] *ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ.* Auch der unbekannte Gott der Basilidianer trägt den Samen des Alls unbewusst in sich.

[11] Hipp., *Ref.* V, 14, 18 (Wendland, S. 116). Der Lehrbrief hat *νεάζοντα* statt *νηπιάζουσα.* Der Gedanke ist derselbe.

[12] Heisst es doch von den Valentinianern: *Διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.* (*Ir.* I, 6, 4) Zum Mysterienbegriff der Schule Valentins vergl. F. M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée,* Paris 1947, chap. 12.

[13] Hipp., *l.c.*, VI, 29, 3 (Wendland, S. 155) *Διαφορὰ δέ τις εὑρίσκεται πολλὴ παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ..... ἄθηλυν καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν Πατέρα νομίζουσι εἶναι. οἱ δὲ ἀδύνατον νομίζοντες δύνασθαι ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλως τῶν γεγενημένων γενέσθαι τινός, καὶ τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, ἵνα γένηται πατήρ, Σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον.* Ir. I, 2, 4 (Harvey p. 18) *Τὸν γὰρ πατέρα ποτὲ μὲν μετὰ συζυγίας τῆς Σιγῆς, ποτὲ δὲ καὶ ὑπέρρρεν καὶ ὑπέρθηλυν εἶναι θελόυσι.* Die dem Ursprünglichen wohl am Nächsten

Es erhebt sich die alte Frage, wie aus dieser noch undifferenzierten göttlichen Einheit die Zweiheit hervortreten kann. Die Möglichkeit dazu steckt in der Ennoia, (hier dieselbe Benennung wie im simonianischen System) die mit ihm (oder besser: in ihm) zur mannweiblichen Entität verbunden ist. Neben dem sehr archaischen Namen Ennoia, werden auch die aus den sonstigen Quellen besser bekannten: Charis und Sige, genannt. Was ihr weiter nachgesagt wird, gemahnt auch an die primitive samaritanische Gnosis; diese Ennoia nämlich trägt schon Züge der fallenden Potenz, die der Valentinianismus sonst an erheblich niedriger Stelle in der Seinshierarchie zu setzen pflegt. So steht diese Vorstellung der ursprünglichen Form des Sophiamythus [14] beträchtlich näher als die anderen Quellen zum Valentinianismus. Die Entstehung der Aeonenreihe durch die Ennoia wird beschrieben in einer Art und Weise, die als ein Fallen, wenigstens als etwas Ungesetzliches, erscheint. Sie wollte ja „ewige Bande brechen" (*αἰώνια δεσμὰ ῥῆξαι*). Deshalb, so vernehmen wir weiter, tat sie etwas, wofür der Text einen merkwürdigen, im Zusammenhang schwer übersetzbaren, Ausdruck benutzt: *ἐθήλυνε τὸ Μέγεθος*. *Τὸ Μέγεθος* ist bekanntlich ein geläufiger Terminus für das höchste Prinzip. *Εθήλυνε* heisst natürlich buchstäblich „machte ihn weiblich (oder auch weibisch)". Bedenkt man, dass es sich um eine mannweibliche Figur handelt, so könnte man vielleicht übersetzen: „liess das Weibliche in ihm hervortreten" [15]. Dies geschah *ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ*, nicht, wie Dibelius übersetzt, „indem sie nach ihre Ruhe begehrte"[16] (es steht hier *αὐτοῦ* nicht *αὐτῆς*) sondern, wie ich wenigstens vermute: „so dass er nach (sexueller) Befriedigung verlangte" [17]. Auch weiterhin hat das Stück eine derb-sexuelle Färbung, wie sie in der Gnosis überhaupt gar nicht selten, bei den Valentinianern aber doch Ausnahme ist.

Er wohnt dann der Ennoia bei und so wird der „Vater der

---

kommende Rekonstruktion G. Quispels (*The original doctrine of Valentine*, Vig. Christ. 1947 p. 42 sqq) hat auch die Syzygie am Anfang.

[14] Über diese ursprüngliche Form G. Quispel, *De oudste vorm van de gnostische mythe*, Ned. Theol. Tijdschrift 8, 1953–'54 blz. 20 d.a.v.

[15] Möglich bleibt allerdings auch die Bedeutung „verweichlichen". H. Leisegang (*Die Gnosis*[4], Stuttgart 1955, S. 290) übersetzt: „erweckte die Neigung zum Weibe", wohl etwas zu frei.

[16] O. Dibelius, *A.a.O.*, S. 330.

[17] H. Leisegang (*a.a.O.*): „aus Sehnsucht bei ihr zu ruhen".

Wahrheit" gezeugt. Das ist jedoch nicht sein wahrer Name denn „οἰκείως wird er von den Vollendeten Anthroopos genannt" weil er der „Antitypos des Ungewordenen" war. Das „weil" hier wird nicht jedem sofort einleuchten; vielleicht liegt ein etymologischer Versuch vor: etwa „anthroopos" von „antitypos"; schon Platons Kratylos bietet schlimmere Beispiele. Dass der Urmenschmythos mit der ersten Emanation in Verbindung gebracht wird, ist ebenfalls auffallend innerhalb des Systems Valentins [18]. Darauf, so hören wir, „liess Sige die natürliche Einheit der Lichtteile hervortreten" (προφερέσθαι) und zeugte nebst dem Anthroopos die Aletheia: sie wollte nämlich „das Männliche und das Weibliche im Gleichgewicht halten". „Und ihr geschlechtlicher Verkehr war eine „Tat des Willens", sagt der Schriftsteller, als ob er, erschrocken vom Derbsexuellen, einer allzu „biologischen" Deutung des von ihm Gesagten vorbeugen wollte. Bis hier war die Sige die Protagonistin, jetzt aber breitet die Bewegung sich aus. Zusammen mit ihrem Syzygos Pater folgt die Aletheia dem Vorbild ihrer Mutter (merkwürdigerweise meint K. Holl dass mit *Πατὴρ αὐτῆς* der Urvater gemeint sei und schreibt [19]: „die Ableitung der 2. Tetras aus dem Bythos und der Aletheia nur hier". In Wirklichkeit findet sich diese Ableitung nirgendwo, auch hier nicht, denn es handelt sich um „*ihren*" „Pater", d.h. um ihren Syzygos, der diesen Namen trägt.) Dann erscheint eine mannweibliche Tetras, ein Bild der Urtetras. Diese Vier, die aus dem Vater und der Wahrheit emanieren, sind Anthroopos-Ecclesia und Logos-Zoe. Dem Willen des allumfassenden Bythos gemäss (diese Andeutung der Urgottheit als Bythos, eine der in der Schule Valentins gebräuchlichsten, im Lehrbrief hier zuerst an dieser Stelle) „gedachten sie des väterlichen Wortes (mysteriöser Ausdruck: von einem Wort des Vaters war vorher nie die Rede, nur der Aeon Logos war genannt) und sie wohnten einander bei *ἀφθάρτῳ μίξει καὶ ἀγηράτῳ συγκράσει*. Zo zeugten sie eine Dodekas von geilen (προυνίκος) Aeonen. Der Terminus προυνίκος findet sich in der Fortsetzung noch oft und erinnert uns an jene Systeme der ägyptischen Vulgärgnosis, in denen der gefallenen Potenz diesen Namen beigelegt wird. Die Namen der Dodekasäonen stimmen weiter ganz

[18] Vergl. Stellenregister zu ἄνθρωπος bei Sagnard, *l.c.* p. 630.
[19] K. Holl, *A.a.O.* S. 392.

mit denen der üblichen Beschreibungen des Pleromas Valentins überein (Parakletos, Pistis u.s.w.). Am Ende der Reihe erscheint die Syzygie Theletos – Sophia mit, bei Theletos, dem fremd anmutenden Zusatz: *ὃ ἐστι φῶς*. Dieses rätselhafte Epitheton, gerade für dieses Aeonenpaar, ist nicht leicht zu erklären; es *könnte* allerdings auf eine Sonderstellung der Sophia im Ganzen hinweisen, obwohl diese hier nicht am Ende der totalen Aeonenreihe steht.

In gleicher Weise entsteht die Dekas aus Logos und Zoe (Die Entstehung der Zehnheit *nach* der Zwölfheit in der Tat nur hier.) Sie „gestalten die Gabe der Einheit" [20]. Auch bei der Dekas werden die bekannten Namen verwendet. So ist die geheiligte Dreissigzahl, die Triakas, vollendet. Es steht hier die Bemerkung, dass die irdischen Menschen in ihrem Unverstand die Triakas zählen möchten, dann, wenn sie nicht weiter können, aufhören und wieder von neuem anfangen. Dessen Sinn muss wohl sein, dass diese Aeonen dem Zahlbegriff nicht unterliegen, wie auch weiterhin gesagt wird: *οὐ γὰρ ἦν Μεγέθους φρόνημα εἰς ἀριθμὸν πίπτειν*. „In seinem allesübertreffenden Verstand" meint der Allumfassende dann eine zweite Ogdoas schaffen zu müssen als Bild der Urogdoas die „authentikos" genannt wird. Sodann entsteht die Reihe der Zahlen in einer Weise die stark neupythagoreisch anmutet: die „männlichen", ungeraden: Monon Triton Pempton, Hebdomon, und die „weiblichen", geraden: Duas, Tetras, Hexas, Ogdoas. Eine zweite Ogdoas gibt es bei mehreren Valentinianern, aber dann meistens als Benennung der gefallenen Sophia im Kenoma. Nach Epiphanius [21] kannten Marcos und Heracleon eine obere und niedere Ogdoas; was aber damit gemeint wurde wird nicht klar.

Im folgenden Abschnitt bietet der Lehrbrief etwas, zu dem es in keinem anderen Dokument der valentinianischen Gnosis Paral-

---

[20] *τὸ τῆς ἑνώσεως μεταπλάσαντες δώρημα*. Zwei Codices lessen statt *ἑνώσεως αἰνώσεως* (wegen des Gleichklanges der Vokale nicht befremdlich). Falls *αἰνώσεως* ursprünglich wäre, hätten wir hier das bekannte valentinianische Motiv des „Lobpreises der Aeonen: z.B. Ir., *l.c.* I, 2, 6 (Harvey I, 22) der H. Geist *πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξε* dass sie *μετὰ μεγάλης Χαρᾶς ὑμνῆσαι τὸν Προπάτορα*.

[21] Epiph., *l.c.* 36, 2 (Holl II, S. 45): *Ἡρακλέων τοίνυν οὗτος καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Ἡρακλεωνῖται, ὡς προείπον ὁμοίως Μάρκῳ καί τισι τῶν πρὸ αὐτοῦ περὶ τῶν Ογδοάδων φάσκει, τῆς ἄνω φήμι καὶ τῆς κάτω*. „Zweite Ogdoas" als Name der Achamoth bei Ir., *l.c.* I, 3, 4 (Harvey, p. 28).

lelen gibt. Der Bythos „tritt aus der Festheit des Megethos heraus" und es ereignet sich ein ungeheuerliches metaphysisches „Changez de dames". Jede männliche Potenz, Bythos voran, vereinigt sich mit dem zur nach ihr emanierten Syzygie gehörigen weiblichen Aeon: Bythos-Aletheia u.s.w. Im Text ist das nicht systematisch durchgeführt worden. Dibelius [22] hat gemeint den Text demgemäss korrigieren zu können. Holl ist damit nicht einverstanden. Ihm zufolge ist ein strenges Schema hier nicht notwendig [23].

Wie dem auch sei, der Autopatoor erreicht sein Ziel: ungebrochenen Ruhe (*ἀδιχοτόμητον ἀνάπανσιν*). Also hatte die Triakas „tiefe Mysterien vollendet und eine Ehe zustandekommen lassen", so heisst es. Infolgedessen entstanden „unvergängliche Lichtwesen", welche „Kinder der Mitte" genannt werden. Es gab ihrer eine zahllose Menge. Sie waren aber *ἀχαρακτήριστα*: „da das Noetische bei ihnen sich nicht fand, befanden sie sich in Ruhe ausserhalb der noetischen Sfäre, ohne Ennoia". (Ennoia kann hier bedeuten: Gedanke, Bewusstseinsinhalt. aber auch die Hypostasierung dieses Begriffes, der Aeon Ennoia). Es wollte die Sige sie alle „behalten für die Auserwählung durch die Gnosis" und deshalb vereinigte sie sich mit der zweiten Ogdoas in einer „unvergänglichen Mischung" und *νοϊκῇ βούλησει*. Diese *νοϊκὴ βούλησις* war der Heilige Geist, von dem deutlich gesagt wird, er sei derselbe, der inmitten der heiligen Gemeinde wohne. Der H. Geist wird als weibliches Wesen betrachtet: natürlich eine Nachwirkung des semitischen Wortes Ruach. Nach häretischen Judenchristen war der H. Geist bekanntlich sogar die Mutter Jesu [24]. In unserm Stücke scheint der H. Geist als eine Art Fernwirkung der Ennoia gedeutet worden zu sein. Der H. Geist bringt jetzt in der zweiten Ogdoas ein ähnliches „Changez des dames" wie der Bythos es in der oberen getan hatte [25], er vereinigt sich mit dem Monos u.s.w. Da der H. Geist nicht, wie der Bythos, selbst zu der Achtheit gehört, kann es selbstverständlich nur stimmen, wenn eine der acht Potenzen eine Bigamistin geworden ist: dem Text gemäss wird diese Rolle von der Hexas gespielt. Damit ist der Hieros Gamos endgültig vollendet. Als Erzeugnis

[22] O. Dibelius, *A.a.O.*, S. 332.
[23] K. Holl, Fussnote zur Stelle, *A.a.O.*, S. 393.
[24] So im Hebraeerevangelium. Vergl. Hennecke, *A.a.O.*, S. 54.
[25] Vergl. oben.

dieser letzten Vereinigung und zugleich als Abschluss des ganzen Pleromas, Abschluss im prägnantesten Sinne des Wortes, erscheinen fünf „geile Aeonen, ohne weibliche Beimischung" (*προυνίκων ἀθηλύντων*). Es ist der bei allen Diszipeln des Valentin bekannte Horos, obwohl dieser Name hier nicht genannt wird und weiter nicht ein, bezw. zwei, sondern fünf erscheinen. Die Namen sind jedoch, wenigstens teilweise, aus anderen Systemen als Benennungen des Horos bekannt: Karpistes, Horothetes, Metagoogeus. Nicht finden wir den Namen Stauros, ebensowenig wie Lytrootes. Damit ist das Stück zu Ende. Im Texte werden jetzt dreissig semitisch klingende Namen aufgezählt, eingeleitet durch die Worte: *βούλομαι δὲ ὑμᾶς γινώσκειν*. Wahrscheinlich sind es die (angeblich ursprünglichen) Namen der Triakas. Epiphanius hat sie wenigstens in einem früheren Caput als solche mitgeteilt. Nach K. Holl handele es sich hier nicht um einzelne Namen, sondern um einen ganzen, und zwar aramäischen, Satz [26].

Der Lehrbrief wirft mehrere Probleme auf. Erstens die Datierung. Harnack [27] schlägt eine frühe Entstehungszeit vor, der semitischen Namen wegen. Dieses Argument ist nicht überzeugend. Markos und seine Epigonen verwendeten ebenfalls dergleiche Namen und überhaupt sind barbarische Namen und Voces Mysticae gerade in der Spätzeit immer wichtiger geworden. Wie Harnack, verteidigt K. Holl ein relativ hohes Alter, allerdings mit bessern Argumenten· Er weist auf die monistischen Züge des Lehrbriefes hin, Züge, die auch der ursprünglichen Doktrin Valentins angehaftet haben [28]. Auch bemerkt er mit Recht, dass die von der Sige gespielten Rolle „sich zum Teil deckt mit derjenigen, die sonst der Achamoth zugewiesen wird" und er meint, dass die eigentümliche Stellung der Sophia (nicht am Ende der Aeonenreihe) hiermit zusammenhänge. O. Dibelius [29] dagegen betrachtet das Stück, besonders seiner pretentiösen Kompliziertheit und Ausgeklügeltheit wegen, als das Muster eines späten Epigonenwerkes. Er weist darauf hin, wie die traditionelle Dekas und die Dodekas verwechselt werden, gewiss

[26] K. Holl zur Stelle *Pan.* 31, 2, 8, *A.a.O.* S. 385 wo sich dieselben Namen finden.

[27] A. Harnack, *A.a.O.*, S. 178.

[28] K. Holl, *A.a.O.*, S. 390.

[29] O. Dibelius, *A.a.O.*, S. 338.

der Symmetrie wegen. Die obere Ogdoas wird ja isoliert und trotzdem wünsche sich der Verfasser offenbar eine absteigende Reihe, was auch die Verwechslung der Paare Logos-Zoe und Anthroopos-Ecclesia erkläre. In der Tat ist das Epigonehafte deutlich zu spüren; andererseits soll man auch die archaischen Züge nicht übersehen. Ich nennte schon die Ennoia, die der fallenden Ennoia, wie sie Simon Magus in der Helena verkörpert sah, ziemlich ähnlich ist [30]. Ich glaube aber, dass Holl zu weit geht, wenn er daraus schliesst, dass dieser Valentinianer den Mythos vom Fall der Sophia nicht in irgendeiner Weise gelehrt hat: dafür ist diese Vorstellung für den Valentinianismus zu wesentlich. Dennoch bleibt hier die Stellung der Sophia auffallend. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser eine aus der Mitte der Reihe zu Fall kommen lässt; wahrscheinlich ist das jedoch nicht. Der tiefe Gedanke des ursprünglichen Valentinianismus, dass die „ungeordnete Gottesliebe" der Aeonen in der letzten sozusagen zum Ausbruch kommt [31], verschwindet jedenfalls ohne Weiteres. Nun gibt es eine Variante des Systems wobei eine gemeinsame Frucht des Pleromas die fallende Potenz ist. Secundus soll so gelehrt haben [32]. Es ist mindestens wahrscheinlich, dass auch unser Verfasser ähnliches angenommen hat.

Abschliessend erhebt sich die Frage, wie man die archaischen Züge erklären kann. Sind sie eine Art Unterströmung oder sollen wir an Beeinflüssung seitens anderer, verwandter, jedoch nicht ausgesprochen valentianischer Gruppen denken, welche Ideeen beibehalten hatten, die bei Valentin verschwunden waren? Das zweite scheint mir am meisten glaubwürdig. Heute sind die meisten Untersucher darüber einverstanden, dass man die sog. ägyptische Vulgärgnosis nicht als eine Abzweigung des Valentinianismus zu betrachten hat, sondern umgekehrt. Mit andern Worten: dass Valentin als Reformator gewirkt hat, indem er die vielen und abstrusen Meinungen durch eine genialische dichterische Schau zur Einheit formte, was nur durch eine Reduktion geschehen konnte. Später hat das System seitens unzähliger Schüler Veränderungen erhalten: Veränderungen, die meistens ein wiederum komplizierter werden be-

[30] Vergl. den Bericht des Irenaeus, *Haer.* I, 23, 1–4 (Harvey I, p. 190–194).
[31] Vergl. G. Quispel, *The orig. doctr. of V.* (Note 13).
[32] Ir., *l.c.* I, 11, 2 (Harvey I, p. 101).

deuteten. Indessen blieben diejenige Gruppen, denen der Meister sein Gedankenmaterial entnommen hatte, bestehen; sie wurden immer bunter und verwirrender, bis sie das Mass der Verworrenheit erreicht hatten, wie, z.B., die Pistis Sophia und die Bücher Jeû zeigen. Die neuen Funde haben nunmehr zum Überfluss bewiesen, dass diese Gruppen alles weniger als für einander verschlossen waren: finden sich doch Dokumente verschiedenster Herkunft (Sethianisches, Valentinianisches und sogar Hermetisches) in einer und derselben Bibliothek. Mithin ist Beeinflussung von Spätabarten der Schule Valentins durch diese Vulgärgnosis nicht nur keineswegs ausgeschlossen, sondern geradezu recht wahrscheinlich. Auch Tertullian spricht von gewissen Gruppierungen der Valentinianer, die durch ihr immer komplizierter machen des Systems „in silvas jam inoleuerunt Gnosticorum" [33]. Das ist wie eine Illustration des Prozesses, den unser Lehrbrief uns zeigt: durch die überragende Persönlichkeit des Meisters abgezweigt von der mehrumfassenden Gruppe der ägyptischen Vulgärgnosis, ist der Valentinianismus bei einigen der späteren Epigonen wieder zu der wilden Kompliziertheit des ursprünglichen Mutterbodens zurückgekehrt. Heute hat ein gütiges Geschick uns viele Dokumente der vulgären Gnosis beschert. Dieser Lehrbrief aber ist doch wohl die einzige Urkunde jenes verwildeten Valentinianismus. Eben das macht ihn zu einem, wenn auch nicht besonders wichtigen, dennoch in gewisser Hinsicht doch einzigartigen Dokument.

Groningen, St. Lukasstr. 8a.

---

[33] Tertull., *Adversus Valentinianos*, cap. 39. Mit „Gnostici" sind hier wohl nur die vulgärgnostischen Gruppen gemeint, da der Ausspruch sonst wenig Sinn hätte.

Μισόκαλος, ÉPITHÉTE DU DIABLE

PAR

G. J. M. BARTELINK

Le mot *μισόκαλος*, un des termes nombreux dont les chrétiens d'Orient se sont servis pour désigner le diable, exprime que le diable est rempli de haine contre *τὸ καλόν*, c'est-à-dire contre Dieu et contre les hommes, particulièrement contre les chrétiens. L'envie et la jalousie contre l'élection de l'homme le poussent à des assauts continus, comp. Basile (MG 31, 376 A): *Τί τὸν ἀρχέκακον δαίμονα εἰς τὸν κατὰ ἀνθρώπων ἐξέμηνε πόλεμον; Οὐχ ὁ φθόνος;* L'ancienne croyance populaire à la haine des démons a partiellement survécu et reçu une forme christianisée. C'est ainsi que le terme *μισόκαλος* aussi a sa préhistoire dans l'ancienne conception bien connue du *φθόνος*. [1]

Chez les chrétiens il existe cependant quelques textes où la haine et l'envie des démons sont niées. Le Pseudo-Denys Aréopagite [2] traite la question *πῶς ἡ δαιμονία πληθὺς οὐκ ἐφίεται τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ;* L'auteur déclare que les démons ne sont pas mauvais de par leur nature qui, selon lui, se caractérise par le manque de bonnes qualités et encore par le fait qu' ils n'ont pas perdu leurs forces naturelles. Le mal, dit-il, n'est pas autre chose que l'absence du bien. Les diables, selon lui, ne sont pas tout à fait dépourvus du bien: puisqu' ils vivent, pensent et possèdent encore leurs qualités d'anges. Et il poursuit (MG 3, 725 C): *Ὥστε ὅ εἰσι,*

[1] Comp. P. Friedländer, *Joh. von Gaza und Paulus Silentiarius*, Leipzig-Berlin 1912, p. 271; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 228; E. Peterson, *Εἷς θεός*, Göttingen 1926, p. 34: "*Der φθόνος war von Heiden und Christen als eine dämonische Macht gefürchtet*"; id., p. 35 où est citée une épitaphe d'Ancyra (Waddington 1026): *ἐχθρὸς βάσκανος ἦ φθόνος ἦρε καλόν*. Dans la manière de formuler, l'abstrait *φθόνος* est fort remarquable. Comp. aussi les Invidus-amulettes juives-chrétiennes: A. Merlin, Amulettes contre l'invidia provenant de Tunisie, *Revue des Et. Anc.* (1940), *Mélanges Radet*, p. 486–493; pour *βάσκανος δαίμων* voir Wilh. Capelle, *Rhein. Museum* 96 (1953), p. 378; J. Geffcken, *Βάσκανος δαίμων*, *Charisteria, Rzach zum* 80. *Geburtstag*, 1930, p. 36 ss.

[2] *De div. nom.* IV c. 18–20; MG 3, 713–716.

καὶ ἐκ τἀγαθοῦ εἰσι, καὶ ἀγαθοὶ, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τἀγαθοῦ ἐφίενται, τοῦ εἶναι, καὶ ζῆν καὶ νοεῖν (comp. aussi MG 3,733). Il semble que l'auteur en se servant des mots *τοῦ καλοῦ ἐφίενται* fasse allusion au terme *μισόκαλος*, qui exprime le contraire, mais vu son argumentation il donne à *καλός* un sens restreint.

Un autre texte où l'idée du *φθόνος* du diable est rejetée se trouve chez Psellus. Selon lui (MG 122, 876 B) les diables ne haïssent pas les hommes mais sont bien plutôt les instruments de Dieu et comme tels ils châtient les hommes pour leurs mauvaises actions. *Ἐμπίπτειν δὲ τούτους φασὶ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς οὐ διὰ μισανθρωπίαν τε καὶ δυσμένειαν, ἀλλ' ὡς κολαστὰς ὧν ἡμαρτήκασιν.*

Mais il semble que des textes semblables soient plutôt rares. [3]

Essayons maintenant de tracer l'histoire du terme *μισόκαλος*. Aussi bien que plusieurs noms de diable il figure presque exclusivement chez des auteurs chrétiens. [4] Les lexiques n'en régistrent que quelques passages. [5]

Chez l'écrivain juif Philon, le premier chez qui *μισόκαλος* se rencontre, l'association avec le mot *φθόνος* saute aux yeux. Trois fois il est question de *μισόκαλος φθόνος* (IV 304, 2; IV 43,1; V 151,1 éd. Cohn–Wendland) et dans le cas restant c'est le verbe *φθονεῖν* que l'on trouve (IV 6,4): *τὰ γὰρ ἑτέρων εἴτε ἀγαθὰ εἴτ' αὖ κακὰ γλίχεται μανθάνειν, ὡς αὐτίκα τοῖς μὲν φθονεῖν, ἐφ' οἷς δὲ ἥδεσθαι· βάσκανον γὰρ καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει.* Et quand plus tard dans la littérature chrétienne on parle de la haine du diable contre les chrétiens qui ont fait des progrès dans

---

[3] Comp. pour Psellus: K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellus* (Opera fac. philosoph. Univers. Masarykianae Brunensis XXII), Paris 1927.

[4] Il est notoire que le nombre de mots servant à désigner le diable et en particulier dans la langue populaire est assez considérable. Comp. quelques exemples grecs chez G. Bartelink, *Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders*, Utrecht 1952, p. 80 s.; pour le latin voir Chr. Mohrmann, *Die alt-christliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus* I (= Lat. Christ. Primaeva III), Nimègue 1932, p. 100; A. H. Salonius, *Vitae Patrum*, Lund 1920, p. 174; W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, Vienne 1946, p. 109 et 154.

[5] Les composés avec *μισο-* sont nombreux. Comme épithètes du diable figurent de plus dans la littérature patristique *μισάγιος, μισενλαβής, μισόθεος;* une catégorie de démons est appelée par Psellus *μισοφαής*. Comp. A. Debrunner, *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg 1917, p. 33, 47, 57.

la vertu, on ne peut s'empêcher de penser à un texte où Philon parle de la jalousie ressentie contre la vertu (IV 43,1) : *Μετριαζέτωσαν τὸν ἐν αὐτοῖς μισόκαλον φθόνον καὶ ἀρετὰς ἀνδρῶν εὖ βεβιωκότων μὴ σινέσθωσαν*. Mais chez Philon il n'est pas question de rapport avec les démons non moins que de personnification.

Le seul écrivain non chrétien chez qui figure le terme *μισόκαλος* est encore l'astronome-géographe Ptolémée, un siècle et demi plus tard. Une certaine constellation, dit-il, *ποιεῖ . . . ἀφιλοτίμους, μισοκάλους, φθονερούς* et un peu plus loin *παμψόγους, καταφερεῖς, μισοκάλους, μωμητικούς* (*Tetrabibl.* III 13). Ces passages, traduits à bon droit par Robbins [6] par "hating the beautiful" ne demandent pas non plus notre attention aussi peu que la paraphrase d'Hésyche : *ὁ μισῶν τὸ ἀγαθόν*.

Il semble que Méthode soit le premier auteur chrétien à faire usage du terme *μισόκαλος*. Nous le trouvons chez lui comme substantif et déjà dans le sens de "diable". Le texte est cité plus tard par Epiphane [7] : *Ἐπειδή, λέξω, γενόμενον αὐτεξούσιον πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ, καὶ τοῦτον τὸν θεσμὸν εἰληφός, ὁ μισόκαλος ἐπιστὰς ἐβάσκανε φθονῶν*. [8] Il n'est pas permis de penser à une dépendance immédiate des textes de Philon, bien que *φθονέω* et *βασκαίνω* figurent à côté de *μισόκαλος* chez l'un et l'autre. Le diable *(μισόκαλος)*, que les chrétiens désignaient déjà autrefois par l'épithète *βάσκανος* ou *ἀντίζηλος*, paraît donc à un moment décisif, rempli de jalousie ressentie contre l'homme dans son état paradisiaque. Il espère influencer le libre choix de l'homme dans un mauvais sens. Chez Méthode le terme *μισόκαλος* paraît être suggéré par le terme *τοῦ καλοῦ* précédant, mot, qui, comme on sait, a reçu dans le grec tardif le sens d' *ἀγαθός*. [9]

La jalousie du diable contre l'élection de l'homme est devenue un lieu commun. Cette envie se manifeste particulièrement contre la prospérité de l'Eglise et contre l'extension du christianisme.

[6] F. E. Robbins, *Ptolemy, Tetrabiblon, Edited and translated into English*, Londres-Cambridge 1948, p. 344 (resp. ligne 4 et 16).

[7] *Contra haereses* II 64 (593 A-B); dans l'édition de Dindorf II p. 620.

[8] *De resurrect.* I 36,2 éd. Bonwetsch (Christl. Griech. Schriftst.), Berlin 1917.

[9] Comp. J. Berlage, *Mnemosyne* LX p. 20–40 (dans le grec moderne *καλός* n'a que le sens de l'ancien *ἀγαθός*; "beau" est rendu par *ὄμορφος* ou *ὡραῖος*); voir aussi K. Amantos, *Νέα Ἑστία* (1952), p. 975 s.

C'est le *μισόκαλος* qui cherche à susciter des persécutions, des échecs et des hérésies (c'est précisément dans de pareilles circonstances qu'on a volontiers recours à ce terme). Ou bien encore quand il voit qu'un moine a atteint un haut degré de vertu, c'est le *μισόκαλος* qui prépare des tentations plus violentes qu'auparavant.

Pour donner un pendant tardif du texte de Méthode nous citons Cosmas Indicopleustes (MG 88, 117; sixième siècle): *Τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ θεωρῶν ὁ μισόκαλος δαίμων τὸν ἄνθρωπον τιμηθέντα καὶ πολλῆς ἐπιμελείας ἀξιωθέντα, φθονήσας συγκατασπᾶν ἐπειρᾶτο.* [10]

En poursuivant l'histoire du terme, on rencontre *μισόκαλος* chez Eusèbe de Césarée, et bien une dizaine de fois. Aussi bien que chez Méthode, *μισόκαλος* est employé spécialement, quand il s' agit de l'envie du diable. Plusieurs textes d'Eusèbe font penser à Philon. A cause des autres traces de l'influence philonienne sur Eusèbe, il paraît vraisemblable que pour l'expression *ὁ μισόκαλος φθόνος* aussi nous pouvons remonter à Philon. Bien caractéristique (particulièrement par rapport à plusieurs autres textes) est encore *Vita Const.* I 49,2 (éd. Heikel, p. 30, 22): *οὐκ ἦν τῷ μισοκάλῳ φθόνῳ φορητὴ ἡ τῶν γιγνομένων* (la prospérité de l'Eglise) *θέα.* Dans le texte cité – comme d'ailleurs déjà dans quelques épitaphes antérieures – *φθόνος* est employé dans un sens concret [11]: c'est le diable (qui quelquefois est désigné autre part par des termes abstraits tels que *σκάνδαλον* et *πειρασμός*). Les variantes des manuscrits confirment le sens concret de *φθόνος*. A bon droit, Heikel – se basant sur les parallèles – maintient la leçon du Vaticanus dans la *Vita Const.* III 1,1 (p. 76,1), bien que dans les quatre autres manuscrits ne figure pas *μισόκαλος φθόνος* mais *μισόκαλος δαίμων: Ὁ μὲν δὴ μισόκαλος φθόνος ὧδέ πη τοῖς τῆς ἐκκλησίας βασκαίνων καλοῖς χειμῶνας αὐτῇ . . . εἰργάζετο.* [12]

[10] Comp. de plus Basile, *Quod Deus non est auctor malorum*, MG 31, 348 B *ἐβάσκηνεν ἡμῖν τῆς τιμῆς. Οὐ γὰρ ἤνεγκεν ἡμῶν τὴν ἄλυπον ζωὴν τὴν ἐν παραδείσῳ;* Macarius Magnes 195,5 (éd. Schalkhausser: Texte und Untersuch. 34,1): il y a l'envie du diable contre l' *εἰκὼν θεοῦ;* comme image de Dieu, l'homme aspire après *τὸ καλόν:* Basile (MG 31, 909 B) *τῶν τε γὰρ καλῶν ἐσμὲν ἐπιθυμητικοὶ φυσικῶς*, suivi par un renvoi à Gen. 1, 26.

[11] E. Grapin traduit H.E. X 4, 14: *le diable haineux.*

[12] Comp. un exemple d'apostrophe au *φθόνος: Byz. Zeitschr.* 44 (1940), p. 380, 17.

La même personnification se trouve dans *Vita Const.* IV 41,1: *Μισόκαλος δὲ κἀν τούτῳ φθόνος ... ἐπείρα* et *H.E.* X 8,2 *οὐκ ἦν δὲ ἄρα τῷ μισοκάλῳ τῷ τε φιλοπονήρῳ δαίμονι φορητὸς ἡ ... θέα,* texte auquel on peut comparer *H.E.* V 21,2 *οὐκ ἦν δὲ ἄρα τοῦτο τῷ μισοκάλῳ δαίμονι βασκάνῳ ὄντι τὴν φύσιν οἰστόν.*

Μισόκαλος chez Eusèbe est en premier lieu le terme pour le diable suscitant des persécutions et des hérésies. Contrariant les chrétiens il sait, même quand sa position paraît perdue, par sa haine violente et son extrême envie, trouver un contre-coup dangereux. A propos de Simon le Mage (*H.E.* II 14,1) il est question de *ἡ μισόκαλος καὶ τῆς ἀνθρώπων ἐπίβουλος σωτηρίας πονηρὰ δύναμις* et autre part Eusèbe, quand il parle des hérésies de Priscilla et de Maximilla (*H.E.* V 14), il le qualifie de *Μισόκαλός γε μὴν ἐς τὰ μάλιστα καὶ φιλοπόνηρος ὢν ὁ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ πολέμιος.* Pareillement *H.E.* IV 7,1 par rapport aux persécutions.

Une fois même (*Dem. Ev.* VIII 2) le roi Hérode est qualifié de *ὁ μισόκαλος καὶ τῶν ἀγαθῶν φθορεύς.* Les persécuteurs des chrétiens sont souvent considérés par eux comme des incarnations du diable et ils se servent volontiers pour eux de la terminologie servant à désigner les mauvais esprits.

L'idée fondamentale de l'envie du diable contre la prospérité de l'Eglise est encore rendue par d'autres termes, p.e. *Oraison du Tricennat* 16,7: *μὴ τοῖς καλοῖς βασκαίνειν ἐθέλουσιν; Vita Const.* I 45,2 *πονηροῦ τινος ὡς ἔοικε δαίμονος βασκαίνοντος τῇ τῶν παρόντων ἀγαθῶν ἀφθονίᾳ; Vita Const.* III 12,2 *μὴ δὴ οὖν βάσκανός τις ἐχθρὸς τοῖς ἡμετέροις λυμαινέσθω καλοῖς.*

Quelques épitaphes rendent l'idée du *φθόνος* d'une manière semblable, p.e. une épigramme de Tanagra (premier ou deuxième siècle après J.-C.) [13]:

ἃ θνατοὶ, κραδίην φ[αύ]λην ἔχετ', ἣν δὲ νοῆτε
κρέσσονα, [β]ασκαίνει τοῖς ἀγαθοῖ[ς Ἀίδης. [14]

Remarquable est encore la légère modification dans le sens chrétien dans une épitaphe chrétienne, où le diable est apostrophié:

inbide, quid laceras illos quos crescere sentis? [15]

---

[13] Kaibel, *Epigrammata Graeca* no 496, p. 198.

[14] De même le texte de Bücheler; *τοῖς ἀγαθοῖσι θεός* suppl. Wilamowitz.

[15] E. Diehl, *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, Berlin 1931 I, p. 463.

Les historiciens ecclésiastiques qui ont continué l'œuvre d'Eusèbe et qui l'ont pris pour modèle, s'en tenaient à sa terminologie. Ainsi Philostorgius [16]: *Τούτων οὕτως γινομένων* (la destruction des images et des autels) *οὐκ ἤνεγκε τὴν τοιαύτην μεταβολὴν ὁ τοῖς καλοῖς βασκαίνων διάβολος* et Euagrius [17]: *οὐκ ἐνεγκὼν ὁ μισόκαλος δαίμων, ξένον τινὰ καὶ ἀλλόκοτον ἡμῖν ἐπανίστησι πόλεμον.*

Pour Athanase chez qui nous trouvons quelques textes importants pour illustrer le sujet qui nous occupe, l'emploi du terme *μισόκαλος* par rapport aux hérésies (désignées par Eusèbe comme un des principaux moyens de combat du diable [18]) est tout à fait caractéristique. Athanase donne aux Ariens l'épithète du diable *μισόκαλος* [19]: *οἱ τῷ ὄντι ἀπάνθρωποι καὶ μισόκαλοι, καὶ πλέον ἐχθρῶν τὸν τρόπον ἔχοντες* où l'on peut remarquer que *ἀπάνθρωπος* sert également souvent d'épithète du diable et des démons.

Il semble bien que par rapport aux hérésies le terme *μισόκαλος* soit sanctionné officiellement, comme il est permis d'en conclure du texte d'un synode de Jérusalem, qui avait des sympathies pour les Ariens [20]: *πάντα μὲν ἐξορίσας τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ φθόνον, καὶ πᾶσαν ἀπελάσας βασκανίαν, δι' ἧς τὰ τοῦ Θεοῦ μέλη πρότερον διειστήκει, ἡπλωμένῃ δὲ εἰρηναίᾳ ψυχῇ δέξασθαι τοὺς περὶ Ἄρειον, οὕς πρός τινα καιρὸν ὁ μισόκαλος φθόνος ἔξω γενέσθαι τῆς Ἐκκλησίας εἰργάσατο.* Qu'on le rapproche du texte de l'Hénoticon de 482 [21]: *συναφθῆναί τε τὰ μέλη τοῖς μέλεσιν, ἅπερ ὁ μισόκαλος ἀπὸ πλείστων χρόνων χωρίσαι κατηπείχθη.*

A l'appui des textes cités plus haut on peut se rendre compte de l'ambiance de *μισόκαλος* et du milieu où il est évoqué. Un domaine important est constitué en outre par la littérature hagiographique, depuis la "Vita Antonii", l'exemple classique de la littérature

---

[16] Ed. J. Bidez, Christl. Gr. Schriftsteller, Leipzig 1913, p. 155, 1–3.

[17] H.E. I cap. 1 (MG 86, 2421 A-B).

[18] Comp. Epiphane, *Panarion* 3, 10, 923 B (Dindorf II, p. 376): *φθόνῳ κατεχόμενος πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου δόξαν, μηχανὰς ἐπενόησε διαφόρους, τὸ πρῶτον μὲν διὰ τῆς ἀγνοίας, τὸ δεύτερον δὲ διὰ τῆς πλάνης καὶ ἀπάτης των αἱρέσεων.*

[19] *Hist. Arian. ad Monachos*, MG 25, 704 A.

[20] Chez Athan., *Apologia contra Arian.*, MG 25, 400 A 3.

[21] Chez Euagrius, H.E. III 14, MG 86, 2621 B–C; comp. L. Thurmayr, *Sprachliche Studien zu dem Kirchenhistoriker Euagrios* (Diss. München), Eichstätt 1910, p. 17.

monacale. Dans cette Vie le terme *μισόκαλος* semble être provoqué par le *φιλόκαλοι* précédent: *Πάντες μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς κώμης καὶ οἱ φιλόκαλοι, πρὸς οὓς εἶχε τὴν συνήθειαν, οὕτως αὐτὸν ὁρῶντες ἐκάλουν θεοφιλῆ καὶ οἱ μὲν ὡς υἱὸν, οἱ δὲ ὡς ἀδελφὸν ἠσπάζοντο. Ὁ δὲ μισόκαλος καὶ φθονερὸς διάβολος οὐκ ἤνεγκεν ὁρῶν ἐν νεωτέρῳ τοιαύτην πρόθεσιν.*[22] (La combinaison de mots *οὐ φέρειν* a déjà été trouvée chez Eusèbe dans un pareil contexte). Dans la "Vita Antonii" il faut relever de plus *ὁ μισόκαλος ἐχθρός* un peu plus loin, et l'emploi comme substantif: *συνεὶς τοῦ μισοκάλου τὴν τέχνην.*[23]

Le terme *μισόκαλος* accompagne donc dans la "Vita Antonii" la description des assauts du diable contre Antoine, de l'effort désespéré des démons pour empêcher le progrès d'Antoine dans la vertu, un épisode qui a servi d'exemple à beaucoup de vies de saints. C'est ainsi que *μισόκαλος* a trouvé une place dans la littérature populaire. Là aussi *μισόκαλος* est souvent entouré de termes à peu près identiques à ceux déjà cités dans les textes précédents, p.e. Palladius, *Vita Chrysost.* (MG 47, 21) *οὐκ ἤνεγκεν ὁ μισόκαλος δαίμων*; id. (MG 47, 38) *ὁ μισόκαλος φθόνος;* et Callinique, *Vita Hypatii* 68, 9 *μὴ στέγων ὁ μισόκαλος.*[24]

Plus d'une fois *μισόκαλος* est devenu substantif dans ces textes hagiographiques, p.e. *Vita Leontini* 35, 16–17 (Gelzer p. 146) et *Vita Hypatii* 74, 19.

Les textes cités plus haut permettent de se former une idée de

[22] MG 26, 845 C (cap. 5).

[23] Resp. MG 26, 856 B–C (cap. 9) et MG 26, 860 (cap. 11).

[24] Comp. dans la littérature hagiographique: Palladius, *Vita Chrysostomi* MG 47, 16 *ὁ μισόκαλος δαίμων*; id., *Hist. Lausiaca*, Prol. I (= Butler 9,7) *καὶ ἐνεργείας τοῦ μισοκάλου δαίμονος; Cosmas et Damianus* 71, p. 139, 12 (Deubner, éd. Leipzig-Berlin 1907); *Vita Athanasii Atonitae* 37, 14 (Analecta Bollandiana XXV (1906), p. 50); *Acta Marinae* 18, 23 et 26, 3–4 (éd. Usener, Bonn 1886); *Vita Melaniae* 16, 33 et 58, 18; dans le texte grec de la Vita Malchi (comp. P. van den Ven, *S. Jérôme et la Vie du Moine Malchus le Captif*, Louvain 1901, p. 27, 4, cap. 5) nous trouvons le texte de Jérôme (cap. 6: O nihil umquam tutum apud diabolum! O multiplices et ineffabiles eius insidiae! Sic quoque latentem me invenit invidia) paraphrasé de la manière suivante: *Ἐν τούτοις δὲ οὐκ ἔλαθεν τὸν βάσκανον καὶ μισόκαλον διάβολον (βάσκανον καὶ om.* V); comp. aussi *Cosmas et Damianus* (Martyre romain 11, 1, éd Deubner, p. 216) *ὁ τῶν καλῶν σκάνδαλος* (*v.l. βάσκανος*) et *Acta Petri Andreae* 8 (éd. Bonnet, *Acta Apost. Apocrypha* II 1, 1898, p. 121, 12).

l'ambiance sémantique de *μισόκαλος* et dans quels milieux il est évoqué depuis Philon, qui déjà y associait l'idée de l'envie contre les *ἀρετὰς ἀνδρῶν εὖ βεβιωκότων*. *Μισόκαλος* reflète chez les chrétiens la haine du diable (succédant à la *βασκανία* et au *φθόνος* des démons contre la félicité, la prospérité matérielle et la beauté juvénile) contre les chrétiens à cause de leur élection. *Non quaerit diabolus homines infideles, non eos qui foris sunt*, selon Jérôme. [25] Le terme *μισόκαλος* traduit l'envie du diable, prince des démons, contre l'*εἰκὼν θεοῦ* [26], contre l'homme dans son état paradisiaque. Chez Eusèbe nous le rencontrons particulièrement comme désignant le diable qui provoque des persécutions et des hérésies. A en juger d'après des actes officiels *μισόκαλος* est resté en usage plus tard encore par rapport aux hérésies. Mais ce n'est pas uniquement un terme littéraire. La littérature hagiographique où le *μισόκαλος* est le diable qui tâche de contrecarrer les progrès des saints dans la vertu, en constitue la preuve. C'est ainsi que le diable fait déjà son apparition dans la Vie d'Antoine et nous en écoutons les échos multiples dans la littérature hagiographique des siècles suivants.

Enschede, Mekkelholtsweg 94

---

[25] Epist. XXII, ML 22, 396.

[26] Comp. Basile, MG 31, 349 C, *Quod Deus non est auctor malorum: ἐχθρὸς μὲν Θεοῦ, ἐχθρὸς δὲ ἀνθρώπων τῶν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγενημένων (διὰ τοῦτο γάρ ἐστι μισάνθρωπος, διότι καὶ θεομάχος· καὶ μισεῖ μὲν ἡμᾶς ὡς κτήματα (v.l. κτίσματα) τοῦ Δεσπότου, μισεῖ δὲ ὡς ὁμοιώματα τοῦ Θεοῦ)*; voir aussi W. Dürig, *Imago*, München 1952, p. 167: "Die *dignitas primae originis*, die ursprüngliche Adel, die ursprüngliche herrliche Ausstattung des Erstmenschen mit geistlichen Gütern und seine besondere Verbundenheit mit Gott, sein auch nach aussern in Erscheinung tretendes Bild-Gottes-Sein erregte den Neid des Teufels".

[27] Dans les textes chrétiens, je n'ai trouvé le pluriel que chez Basile, *De invidia*, MG 31, 380 C *οἱ μισόκαλοι δαίμονες*.

CANON DOMINICUS PAPAE GELASI

BY

J. H. CREHAN S.J.

The four words of this title are apparently easy of interpretation, but it will be the contention of this note that they can tell us something of considerable importance about the early history of the Roman mass if the first two words *canon* and *dominicus* are considered carefully.

It is not enough to say that *dominicus* means "of the Lord", for no one, not even the eighth century Irish scribe of the Stowe Missal (where the title is found), would want to say that he was copying "the canon of the Lord of Pope Gelasius". The double genitive would not, even at that period, be well-received. It must be that he had something else in mind when he used the adjective *dominicus*. If one casts about for a clue, it may be remarked that the word *dominicum* was current in the earliest Christian Latin as a name for what we now call the mass. It meant the place where Christians assembled to hear mass, but it also meant the mass itself, as may be seen from Cyprian (*de eleemos.* 15) who asks [1] how a woman thinks she is frequenting mass when she comes thither without an offering. Again in his letters (*ep.* 63.16) he asks if one should have mass after supper, an obvious question when the custom of the Agape was fast dying out [2]. The pseudo-Cyprianic tract on the public games (*de spect.* 5) tells of a man who is let out of mass and hastens at once to the games while he still carries the eucharist with him [3]. In this last example the word can strictly bear either meaning, of the function or of the place where it is held, but in the context both meanings seem to be required for the words to carry the full scorn which the writer means them to have. Augustine once or twice has the word (*serm.* 32.25 = PL

[1] Dominicum celebrare te credis quae in dominicum sine sacrificio venis?

[2] Numquid dominicum post cenam celebrare debemus?

[3] Festinans ad spectaculum dimissus e dominico et adhuc gerens secum ut assolet eucharistiam.

38.205 and *Breviculus* 3.17.32=CSEL 53.82) but in the second case he seems to be using the word in a citation from an earlier writer [4].

The use of *dominicum* for "mass" in an official source can be evidenced, as far as I know, by only one document, the Acts of the Council of Sardica. Here, in canon 15, a bishop is directed to see to it that, when he is on his estate in the country, he seeks out some place where there is a presbyter, *ne sine ecclesia facere videatur dominicum*, which may be translated: "lest he be thought to celebrate the eucharist without a church in attendance". The late C. H. Turner in his edition of these Acta (*Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris antiquissima*, I, ii, 3, p. 488) was emphatic in his acceptance of the sense "eucharist" for *dominicum* here, and, although the recent work on these canons by Hamilton Hess (*The Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958, p. 84) is undecided about following Turner, it cannot be said that his alternative "lest he seem to pass Sunday" has much to recommend it. In the fourth century it is quite to be expected that some anxiety would be shown to preserve the corporate character of the eucharist now that the hole-and-corner existence of the times of persecution were past.

There seems then to be satisfactory evidence for an early Christian Latin use of *dominicum* to mean "mass", but there is no sign in the *Thesaurus linguae latinae* of the adjective *dominicus* used to mean "of or belonging to the mass", yet that is the meaning which the title in the Stowe Missal requires. Given the noun in a fixed Christian meaning, it does not seem unreasonable to postulate that it could revert to its original adjectival use, especially as it would be hard to find in early times any other adjective that would serve the same purpose. It is notorious that the *Thesaurus* has missed occasional examples of Christian usage, especially in its earlier parts, and the state of research on the words used for mass was not in 1914 so very far advanced that the compilers could be expected to be alert to a problem of this kind. But fully to justify such a postulated meaning one will have to show that the word *canon* was used for mass-text at an equally early date. To this point we must now attend.

[4] Confitebantur in passionibus suis se collectam et dominicum egisse . . .

Canonica could be used from early times for texts which were official and approved. Thus it could be applied to the books of scripture and later to the decrees of councils, and it is not impossible that even among pagans there was a use of the word to denote the genuinely valuable astrological texts, as distinct from what even the pagan mind regarded as bogus and ephemeral. Faustus of Riez (*de spir.* 1.2 = CSEL 21.105) has the word in a passage where it must mean the authentic texts of the creed,[5] while Cassian employs it, perhaps for the first time, to refer to the liturgy (*Instit.* 3.5.2 = CSEL 17.40) in a very interesting passage. He is speaking about the monks of Egypt, and tells how they prolong their night-offices till dawn, *missa canonica celebrata*. One hardly needs to argue that he does not here use *missa* to mean mass, in view of all the discussion that has recently take place about this word, but it would be quite adequate to translate "after the ritual dismissal has taken place", understanding him to mean that the monks have their eucharistic liturgy during the night-vigil, at some time before dawn, and then dismiss the faithful, themselves prolonging their psalm-singing till dawn. This use of the adjective would certainly imply a similar use in the noun *canon*, meaning now not the authentic text of the scripture or of the creed but of the liturgy for what would afterwards be called "mass". If this inference is justified, one can thus arrive at the phrase *canon dominicus* as the equivalent of "authentic mass-text" in the Latin current in the time of Pope Gelasius (492–496).

The scribe or his predecessor may be responsible for the ascription of the mass-text to Gelasius, but the heading *canon dominicus* could not in the eighth century have served as the readiest term for such a text, as it could have done and did in the fifth or sixth. It may therefore be claimed that this title is a valuable indication of what some liturgists have suspected for a long time, namely the great antiquity of the canon in the Irish mass-books. Years ago (in *Liturgica historica* p. 94) Edmund Bishop came to the conclusion that the form of the canon in Stowe, Bobbio and *Missale Francorum* was more ancient than that in any other recension. If it can now be held that its title, in the Stowe Missal

---

[5] In nullis autem canonicis de quibus textus symboli pendet . . .

at least, is one that comes down from the time of Gelasius, then it will be all the more necessary to scrutinise the readings that are to be found in this Irish form of the canon for even the slightest variation from what is stereotyped in the Gregorian and later forms. That the Irish scribes who were responsible for the Stowe Missal should have had access to Latin mass-texts of Gelasian date is not surprising when one recalls that the scripture-canon that goes under the name of the Muratori fragment comes from a codex which bears the legend *liber* $\widetilde{sci}$ *Columbani.*

London W.1, 114, Mount Street

REVIEWS

Michele Pellegrino, *Le 'Confessioni' di Sant'Agostino.* Roma, Editrice Studium, 1956, viii + 221 pp.

Dans sa préface l'auteur nous informe qu'il a l'intention de donner une espèce de '*manuductio*' visant à rendre plus facile et plus profitable la lecture des Confessions aux lecteurs qui ne sont pas à même de s'aventurer dans le *mare magnum* de la littérature savante sur saint Augustin. Mgr Pellegrino s'est donc proposé un but pratique et assez modeste: il ne prétend pas donner un commentaire détaillé des Confessions — entreprise trop hardie et à peine réalisable dans l'état actuel des recherches — mais il nous présente une très bonne introduction générale.

Dans une première partie l'auteur s'efforce de définir le caractère général de l'œuvre, les motifs qui l'ont fait naître, l'idée centrale qui la domine. Suit une analyse générale de chaque livre, illustrant le cours du récit. On regrette que l'analyse des trois derniers livres, si souvent négligés par les commentateurs et parfois supprimés par les traducteurs, soit assez pauvre et superficielle.

Après cette partie générale, destinée à des lecteurs peu informés, suit une partie plus détaillée et plus technique dans laquelle l'auteur parle de la tradition manuscrite, de la date de composition, du style et, surtout, du problème si débattu de l'historicité des Confessions. L'auteur ne risque pas de théories neuves et hardies, peu compatibles d'ailleurs avec le caractère général du livre, mais il fait preuve, notamment dans la question de l'historicité, d'un conservatisme prudent qui ne voit pas d'antinomie essentielle entre le témoignage des Confessions et celui des autres œuvres augustiniennes.

Dans la partie vouée au style l'auteur a recueilli une documentation impressionnante, sans arriver — me semble-t-il — à des conclusions nettes. Il se rallie à l'opinion de Misch qui, tout en signalant dans les Confessions bon nombre de figures de rhétorique, croit que l'âme d'Augustin était 'unrhetorisch'. J'oserais à peine souscrire à cette opinion, trop peu nuancée.

Commentant le caractère général du style des Confessions, long dialogue d'un homme avec Dieu, Mgr Pellegrino met l'accent sur la sincérité, parfois dramatique, du récit.

Livre utile, faisant preuve d'un jugement pondéré sur un chef d'œuvre de la littérature mondiale qui — ces dernières années — a été l'objet d'analyses minutieuses et, je dirais même parfois impitoyables, propres à nous faire oublier que les grands documents humains de ce genre se refusent assez souvent à des analyses trop savantes.

Nijmegen, St. Annastraat 40 CHRISTINE MOHRMANN

Franco Bolgiani, *La Conversione di S. Agostino e l'VIII° Libro delle "Confessioni"*. Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Vol. VIII, fasc. 4, Torino, 1956, 185 pp.

Ce livre d'un des élèves de Mgr Pellegrino est d'un caractère différent de celui que je viens d'annoncer. Il s'agit d'un examen très détaillé et très systématique de la partie centrale du récit des Confessions, à savoir du VIIIe livre et particulièrement de la scène du jardin de Milan: examen critique institué à la lumière des hypothèses et interprétations récentes, surtout de celles de MM. P. Courcelle et J.-G. Préaux.

L'auteur s'est livré à des recherches sur la manière dont Augustin a revu et vécu bien des années après les événements le moment décisif de sa conversion; il pose la question de savoir quelles étaient les idées de saint Augustin sur le phénomène de conversion en général et sur la sienne en particulier, et enfin il s'efforce de définir quelle est — dans l'ensemble des Confessions — la place occupée par le moment même de la conversion.

En ce qui concerne l'idée générale qui a inspiré ce livre, où s'exerce un esprit critique très pénétrant, il est clair que M. Bolgiani s'oppose à certaines tendances de l'histoire littéraire qui partout cherche des sources et des textes parallèles, et particulièrement à certaines interprétations et hypothèses avancées par M. P. Courcelle. J'ai l'impression que l'auteur aurait pu, çà et là, mieux apprécier l'œuvre de M. Courcelle qui a le mérite d'avoir renouvelé les études sur les Confessions et auquel l'auteur doit beaucoup, comme mainte page de son livre l'atteste clairement. Mais, d'autre part, je suis d'avis que certaines critiques formulées par M. Bolgiani ne sont pas sans fondement.

La partie centrale du livre, qui me semble la meilleure, est constituée par le chapitre III, dans lequel l'auteur étudie les deux motifs essentiels du VIIIe livre, à savoir la *Confessio* et la *Consuetudo peccati*. Le passage de la vie du péché à l'état de grâce est devenu, dans ce livre, l'élément crucial, fait qui s'explique — comme M. Bolgiani le fait observer à juste titre — par l'intérêt particulier porté par saint Augustin aux problèmes de la grâce à partir de l'an 394. L'auteur montre qu'il y a relation étroite entre les idées fondamentales du *De Civitate Dei* et le VIIIe livre des Confessions. Après une longue évolution, Augustin arrive à la conclusion que le passage du péché à la grâce se réalise en trois étapes, rythme qu'il retrouve dans l'histoire de l'humanité: *tria sunt tempora, unum ante legem, alterum sub lege, tertium sub gratia* (*Serm.* ed. Mor., 13, 1). Plusieurs autres textes augustiniens, très pertinents à ce sujet, ont été cités, mais on cherche en vain un des passages les plus décisifs et les plus clairs en ce qui concerne la psychologie du péché et de la conversion, à savoir *Serm.* 98, 5, où saint Augustin compare les trois morts ressuscités par le Seigneur à trois catégories de pécheurs convertis.

Dans le chapitre IV, où l'auteur parle de la sincérité de saint Augustin, il aurait pu distinguer plus clairement entre sincérité subjective et vérité objective.

Est étudiée ensuite la présentation littéraire des faits. Quoique le point de vue général défendu dans cette partie de l'ouvrage soit acceptable, certains détails sont sujets à caution. Je pense entre autres au problème des influences exercées par la *Vita Antonii* de saint Athanase (lue probablement par Augustin dans une version latine, peut-être dans la plus ancienne version publiée pour la première fois par M. G. Garitte) sur la présentation littéraire du récit de la conversion. M. Bolgiani s'en rapporte, à la p. 94, aux observations faites sur la langue de cette ancienne version par le P. Lorié. [1]) Or, celui-ci a montré clairement que la version de la Vie d'Antoine et saint Augustin n'ont en commun que des termes très courants et usuels de la langue monastique la plus ancienne, mais qu'en ce qui concerne les détails, il y a grande différence entre la terminologie monastique de saint Augustin et celle de la *Vita Antonii*. On ne saurait donc se fonder sur l'identité de la terminologie technique du monachisme pour prouver que la *Vita Antonii* ait influé sur le vocabulaire ou le style des Confessions. Il en est de même en ce qui concerne, à la p. 99, le renvoi aux observations du P. Lorié sur l'usage de *militare* et *militia Christi* dans la langue de la spiritualité monastique.

Une autre question est celle de l'influence de la diatribe sur le style et la présentation des faits dans les Confessions. En premier lieu il ne faut pas oublier que nous sommes très mal informés sur le caractère stylistique de la diatribe; qui plus est, il est très difficile de discerner si certains procédés stylistiques, certaines tournures et images traditionnelles remontent à l'enseignement des écoles en général ou à la tradition diatribique (p. 100, note 89).

Il s'agit ici de détails qui ne compromettent pas la conclusion générale de cette partie de l'argumentation de M. Bolgiani, à laquelle je souscris pleinement: le récit de la conversion donné dans le livre VIII constitue une vraie unité, reflet d'un expérience réellement vécue et non pas une présentation, ou une reconstruction littéraire, cento d'éléments hétérogènes.

Après cette conclusion d'ordre général, l'auteur étudie trois éléments essentiels du récit qui ont fourni matière, depuis des années, à de longues discussions aboutissant à des interprétations très diverses, à savoir: le figuier du jardin de Milan, l'expression *tolle lege*, le sens exact de *divinitus* employé par rapport à la voix de l'enfant. En ce qui concerne cet exposé, je dois me borner à quelques observations de détail. Pour M. Bolgiani le figuier est une réalité historique, détail joint à tant d'autres souvenirs qui prouvent l'historicité du récit. Ici encore je me range à l'avis de l'auteur, mais avec quelques réserves que j'ai déjà formulées ailleurs [2]). Il me semble que le réalisme

---

[1] L. Th. A. Lorié, Spiritual Terminology in the Latin translations of the Vita Antonii, Nijmegen, 1955 (Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. XI).

[2] Etudes sur le Latin des chrétiens, Roma 1958, p. 378 ss. En ce qui concerne l'interprétation des mots, Conf. 8, 12, 29: *et ecce audio vocem . . . cum cantu dicentis . . . quasi pueri an puellae*, donnée par M. B. à la p. 79, je me range de l'avis de M. Courcelle qui la critique sévèrement: Rev. des Et. anc., 59, 1957, p. 377.

historique n'exclut pas une interprétation allégorique secondaire, donnée après coup, interprétation qui ne compromet nullement l'historicité du récit, ni le réalisme des détails. Saint Augustin pratique avec prédilection l'interprétation allégorique et spirituelle, la pluralité des sens est pour lui phénomène normal, non seulement dans l'exégèse, mais aussi dans l'interprétation de simples faits historiques.

En ce qui concerne le caractère exceptionnel de la formule *tolle lege* dans la littérature latine (p. 112), je fais observer que l'absence de la formule dans les matériaux du *Thesaurus Linguae Latinae* n'est pas concluante pour la littérature chrétienne, vu le caractère très incomplet des dépouillements des auteurs chrétiens.

M. Bolgiani termine son argumentation très pénétrante par les paroles suivantes de saint Augustin: *proprie accipe, noli figuras inquirere: sicut est dictum ita et est* (Serm. 89, 4). Quoiqu'étant essentiellement d'accord avec l'auteur, il m'est impossible d'oublier que le même Augustin fait preuve d'une préférence très prononcée pour l'exégèse et l'interprétation allégorique et spirituelle et c'est pourquoi je crois qu'il faut nuancer la conclusion: le *proprie accipe* détermine le caractère essentiel du récit des Confessions, le *sicut est dictum ita et est* est pleinement valable, mais tout cela n'exclut pas la possibilité d'une 'pluralité de sens' de certains passages, toujours sur la base d'une réalité objective et vécue.

Les deux appendices, concernant le premier la conversion d'Augustin dans l'hymnologie médiévale, le second l'iconographie de la conversion, n'atteignent pas à la haute valeur scientifique du reste du livre. L'adage reste toujours valable: *ne sutor supra crepidam.*

Nijmegen, St. Annastraat 40 CHRISTINE MOHRMANN

Georg Nicolaus Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 215 pp.

On a toujours su que les Confessions de saint Augustin portent l'empreinte des Psaumes. Le nombre des citations littérales des Psaumes y est très grand, les mots et les tournures typiquement 'psalmiques' y sont encore plus nombreux et le titre même du livre ne s'explique que par un usage de *confiteri-confessio* qui appartient particulièrement à la langue des Psaumes. Mais si on était bien conscient de ce caractère spécial des Confessions, on ne s'était jamais livré à des recherches méthodiques sur le rôle joué par les Psaumes dans le récit autobiographique d'Augustin. M. Knauer a fait plus que n'annonce le titre de sa thèse: il n'a pas simplement dressé le bilan des citations des Psaumes, mais il a étudié aussi l'influence exercée par les Psaumes sur la langue, le style et la structure des Confessions. Il s'est aussi posé

la question de savoir comment et pourquoi Augustin puise régulièrement dans le Psautier.

Le livre de M. Knauer est d'une lecture difficile, il est assez mal composé, et l'auteur y a entassé une quantité énorme de matériaux dont les conclusions d'ordre général ne se détachent que péniblement. J'en examinerai les plus notables.

En premier lieu il est devenu clair que, plus que dans ses autres livres, Augustin donne dans les Confessions une place centrale aux citations empruntées aux Psaumes. Parmi ces citations, le grand nombre des invocations à Dieu constitue une catégorie à part, qui ne s'explique que partiellement par la forme de prière maintenue à travers tout le livre. Ce sont particulièrement ces citations-invocations qui donnent aux Confessions une onction toute spéciale. D'autre part les citations dans une proposition causale, elles aussi extrêmement fréquentes (où donc la citation fonde une démonstration), appartiennent au style des auteurs chrétiens en général. C'est surtout leur fréquence qui est caractéristique des Confessions. M. Knauer a bien vu qu'il y avait, dans la conscience des auteurs chrétiens, une différence entre les 'sources' profanes et les paroles de Dieu, citées par eux, et dont l'autorité dépasse toute autorité humaine. En second lieu M. Knauer prouve qu'à côté des citations explicites il y a un nombre considérable de réminiscences et — qui plus est — que le vocabulaire des Confessions est saturé d'éléments 'psalmiques'. On aurait désiré dans le cadre de l'étude de ces réminiscences un examen des images empruntées aux Psaumes qui donnent au style des Confessions un caractère spécial et parfois presque exotique. En troisième lieu l'auteur montre qu'Augustin crée des phrases entières à l'aide de mots pris dans les Psaumes. Ces phrases font l'impression d'être des citations bibliques, mais ce sont de vrais pastiches. Certains mots empruntés aux Psaumes se retrouvent aussi, comme des fils conducteurs, dans des passages entiers dont ils condensent le sens ou commentent l'idée essentielle. Enfin, M. Knauer a montré que les citations des Psaumes jouent un rôle important dans la structure des Confessions. Il existe tout un système de citations montrant clairement qu'Augustin a conçu son livre comme un tout organique, y compris le livre X et les trois derniers livres. C'est là, me semble-t-il, le résultat le plus important des recherches instituées par M. Knauer.

On s'étonne que dans un livre qui est le fruit de recherches minutieuses et patientes, la partie bibliographique laisse beaucoup à désirer. On y constate des erreurs, des omissions et des fautes d'impression assez nombreuses. Pour en citer quelques-unes: Elisius Dekkers pour Eligius D. (p. 9); titre mutilé d'un article de M. W. den Boer (p. 12); Les Psautier (*ibid.*); Monceau pour Monceaux (p. 14); Koppens pour Coppens (*ibid.*). Dans la liste des bibliographies augustiniennes on cherche en vain la bibliographie de *l'Année théologique augustinienne* (depuis 1955: *Revue des Etudes augustiniennes*), comme d'ailleurs celle de la revue *Augustiniana*. Pour l'influence exercée par Plotin l'auteur cite le livre du R. P. Henry intitulé: *Plotin et l'Occident*, avec la remarque: 'unvollständig', mais on ne trouve pas le livre

du même auteur: *La vision d'Ostie* (Paris, 1938), qui complète, en ce qui concerne les Confessions, les données fournies par le livre cité.

En ce qui concerne la documentation, on regrette que l'auteur n'ait pas pu se procurer des revues (surtout françaises) d'une large diffusion comme: *l'Année théologique augustinienne*, les *Recherches des sciences religieuses*, la *Revue biblique*, la *Maison-Dieu*. A notre époque, où les services des bibliothèques sont si bien organisés et où les contacts internationaux sont si faciles et si fréquents, un jeune savant ne saurait se résigner à ne pas trouver ('mir unzugänglich') des publications importantes parues dans des pays voisins.

Un apparat critique des variantes de citations et des *indices* extrêmement utiles complètent ce livre qui — malgré certains défauts — jette une lumière nouvelle sur le caractère très particulier des Confessions et, surtout, sur leur structure.

Nijmegen, St. Annastraat 40 CHRISTINE MOHRMANN

Mark Pontifex O. S. B., St. Augustine, *The Problem of Free Choice*. Ancient Christian Writers, vol. XXII, Westminster, Maryland, The Newman Press, London, Longmans, Green & Co., 1955, 291 pp.

Dans ce volume des ACW on nous présente une traduction et un commentaire du *De libero arbitrio* de saint Augustin, traité sur le problème du mal. Ce dialogue appartient, pour la plus grande partie, à la première période de la vie de saint Augustin: il a été écrit à Rome après la mort de Monique, mais terminé plus tard à Hippone, avant l'an 395. Augustin en a revu plusieurs passages dans ses *Retractationes*, mais d'autre part il cite cette œuvre de jeunesse assez souvent, ce qui prouve l'importance attribuée par lui-même à ce premier essai sur un problème qui l'a occupé jusqu'à la fin de sa vie.

La traduction du P. Pontifex est de lecture agréable et, en général, assez fidèle. Le commentaire est surtout philosophique et théologique. Les observations philologiques y sont assez rares, quoique la langue (surtout le vocabulaire) et le style de ce traité eussent donné lieu à des observations intéressantes. Le style est encore assez proche de celui des dialogues de Cassiciacum, quoique plus simple et plus dépouillé. La langue porte les premières traces de l'usage chrétien, mais le vocabulaire est encore assez proche de celui de la langue profane et notamment de la langue de la philosophie. Il me semble que le P. Pontifex ne s'est pas toujours suffisamment rendu compte de l'évolution de la pensée augustinienne qui se reflète aussi dans sa langue. Dans le *De libero arbitrio* Augustin est encore loin d'être arrivé au terme de son évolution. C'est pourquoi on aurait désiré quelques précisions sur la terminologie employée par Augustin dans ce traité: ainsi p. ex. à propos de l'usage des mots *concupiscentia — libido — cupiditas*, sujets, chez Augustin,

à un développement qui n'est pas encore achevé dans le *De libero arbitrio* (p. 240). Il en est de même pour l'usage de *populus* (*ibid.*) et de *beatus* (p. 242).

La confrontation constante des idées augustiniennes sur le mal avec la pensée thomiste peut éclairer, pour un lecteur formé dans la tradition scolastique, le cours des idées d'Augustin, mais elle risque de déformer, surtout par l'usage de termes qui n'ont pas le même sens dans les deux systèmes, la pensée augustinienne, à laquelle manque encore — comme le P. Pontifex l'a bien fait observer — la systématisation scolastique.

Nijmegen, St. Annastraat 40 CHRISTINE MOHRMANN

Sven Lundström, *Übersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*. Lunds Universitets Ärsskrift. N.F. Avd. 1 Bd 51. Nr 3. Lund, Gleerup, 1955, 312 pp.

L'auteur de ces lignes a déjà formulé ailleurs (Rev. des Et. Lat. XXXIII, 1955, p. 421 ss.) son opinion sur ce livre admirable qui jette une lumière nouvelle sur la technique des traducteurs chrétiens. M. Lundström y montre, à l'aide d'une documentation très riche, de quelles manières diverses des fautes ont pu se glisser dans les traductions. Il s'agit, d'une part, de fautes inhérentes à la technique même de la rédaction des traductions (fautes de lecture, fautes acoustiques, fautes d'abréviation, de ponctuation, etc.), d'autre part d'erreurs remontant à une interprétation peu exacte du texte à traduire.

Je dois avouer que, de temps en temps, des doutes me sont venus en ce qui concerne le caractère 'fautif' de certains faits linguistiques signalés. Ainsi le genre masculin de *Verbum* — Logos divin doit être expliqué, plus souvent que M. Lundström ne le fait, par une *constructio ad sensum*, devenue très usuelle dans la langue des chrétiens, aussi hors des textes traduits. Ce masculin pour le Logos divin est tellement usuel qu'Ambroise, dans son hymne *Splendor paternae gloriae*, dans laquelle l'*Aurora* est l'image du Christ, a la hardiesse de dire: *aurora totus prodeat.*

De même, les formes masculines de *caelum* peuvent être inspirées par le masculin pluriel *caeli*, si usuel dans la langue des chrétiens.

Qu'il me soit permis d'attirer l'attention sur un autre problème qui me semble d'une haute importance. Il s'agit du caractère tout à fait spécial des procédés de traduction des premiers traducteurs de la Bible. Ils ont introduit un système nouveau, jusque là inconnu dans le monde latin, et qui était inspiré par une tradition juive. Les traits les plus caractéristiques de ce procédé sont un littéralisme extrême, se manifestant non seulement dans une traduction mot à mot, mais parfois aussi par une tendance à imiter, dans la traduction, la valeur vocalique de certains mots. Ce système qui certainement n'a pas été approuvé par saint Jérôme a même laissé ses traces dans la Vulgate, comme le prouve entre autres le cas de *perperam*, signalé

par M. Lundström à la p. 94. Et, pour citer un exemple tiré des *Septante :* il est probable que l'usage de *ἀγάπη* dans les LXX a été stimulé par sa ressemblance phonétique avec אהבה hébreu.

On peut dire que les anciennes versions de la Bible constituent un phénomène autonome et isolé déterminé par des circonstances spéciales. On pourrait signaler comme telles: le respect scrupuleux des traducteurs pour les textes sacrés, l'influence exercée sur eux par les procédés juifs de traduction, un contact personnel des premiers traducteurs avec le monde juif, qui a pu inspirer des traductions hardies ou fautives du point de vue du latin; ajoutons à cela la possibilité d'une tradition orale concernant certains textes bibliques, qui rendait acceptable et compréhensible ce qui nous semble peu compatible avec la tradition latine. Du point de vue de l'évolution linguistique, peu importe si les sujets parlants étaient conscients de l'origine exotique de certains usages bibliques ou non. Ce qui compte c'est que le mot était compréhensible (voir p. ex. le cas de *principia* cité à la p. 121).

Vu ce caractère spécial des versions de la Bible on devrait, me semble-t-il, en étudier la langue comme un phénomène à part, bien distinct des traductions des autres textes chrétiens. L'examen des versions de la Bible nous fournit aussi la possibilité de comparer des traductions d'un même texte, faites à des époques ou dans des milieux divers; il révèlera un conservatisme qui est encore un des traits caractéristiques des versions bibliques. A cet égard il est significatif que les recherches récentes sur les diverses versions des Psaumes ont montré que même la version *Iuxta Hebraeos*, qu'on était habitué à considérer comme une création plus ou moins personnelle de saint Jérôme, est fondée sur l'ancienne tradition du Psautier romain.

De l'existence de cette tradition plus ou moins autonome de la langue biblique, résultat de procédés de traduction spéciaux, saint Augustin était conscient quand il écrivait ses *Locutiones in Heptateuchum* et saint Jérôme l'a respectée à mainte reprise dans ses révisions des versions anciennes.

Quoique je pense qu'il aurait été préférable d'étudier séparément les procédés de traduction appliqués à la Bible et ceux qui sont appliqués aux autres textes chrétiens, ce point de vue ne saurait diminuer mon admiration pour un livre qui est d'une richesse extraordinaire.

Nijmegen, St. Annastraat 40 CHRISTINE MOHRMANN

THE WORD *kᵉjān* IN APHRAATES

BY

A. F. J. KLIJN

1. Introduction

This article is concerned with the use of the word *kᵉjān* ('nature') in the vocabulary of Aphraates. Aphraates is known as the author of 23 so-called Demonstrations written in Syriac. They are composed during the years 337–345.[1] This means that Aphraates was living during the period of the christological controversies. Nothing of it, however, is to be found in his writings. His work is confined to questions and problems related with the church in his own district, viz. the Syriac speaking part of Persia. He shows a remarkably good knowledge of the Old and New Testament and betrays some knowledge of the Jewish haggada.[2]

It is, of course, interesting to know in which way an author obviously little influenced by Western theology is using a thoroughly Greek idea like 'nature'. But before going into this subjectmatter we may ask from which source Aphraates may have drawn this word. His Jewish background is certainly not responsible for the

---

[1] See P. Schwen, *Afrahat*, in: *Neue St. z. Gesch. der Theol. u. Kirche* II, Berlin 1907, p. 3. The best edition of the Syriac text in: I. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* in: *Patrologia Syriaca I* 1 and 2, Parisiis 1894 and 1907. In rendering the passages from Aphraates Parisot's Latin translation has been followed indicated by the number of the *Demonstratio*, the paragraph and the pages on which the Syriac and Latin translation are to be found. If necessary translations differing from Parisot are given. A German translation is available in G. Bert, *Aphrahat's des Persischen Weisen Homilien*, in: *Texte und Unters.* III, Leipzig 1888.

[2] See F. Funk, *Die Haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraats* Wien, 1891.

use of it, as the idea is not known in Jewish circles.[3] Nevertheless we may point to two sources, viz. the N.T. in which the word *φύσις* is regularly translated by the word *k^{e}jān* [4] and the Odes of Solomon, probably known to Aphraates.[5] In this last work the word is also used.[6]

2. The word *k^{e}jān* and *φύσις*

The word *k^{e}jān* is derived from the verb *kun* to be translated by 'to be' or 'to exist'. Thus litterally the word *k^{e}jān* means 'being', 'existing', 'existence'. The same kind of derivation is to be found with verbs like *qum*, 'to rise' with its derivation *q^{e}jām* meaning 'standing', 'constitution' and *sum*, 'to put', 'to lay' with the derivation *s^{e}jām* to be rendered by 'laying down' or 'plantation'.

K^{e}jān being taken in the sense of 'existence' or 'being' means a strikingly exact aequivalent for the word *φύσις*. This word is derived from the root *φυ-*, meaning 'to be' and may be translated by *τὸ εἶναι*.[7] This shows, however, at the same time the great variance of meaning of this word. A dictionary like Liddell–Scott

---

[3] The word *φύσις* is not to be found in the LXX as far as it was translated from the Hebrew or Aramaic. In Rabbinic literature the word טֶבַע occurs, but this word has to be translated by 'elements", cf. Num. r 14 § 12 (Wilna 1887, 62d): Warum /gibt es/ drei Arten von Brandopfern und ein /Opfer/ für die Sühnung? Das entspricht den vier Elementen (טבעים) aus denen der Heilige, gepr. sei er, die Welt geschaffen hat. See R. Meyer, *Hellenistisches in der Rabbinischen Anthropologie*, in: *Beitr. z. W.sch. vom A. und N. T.* 74, Stuttgart 1937, p. 127. It is only rather late that the word טבע is meaning 'nature'.

[4] Aphraates must have met the word in the Pauline epistles and James. II Peter was probably not known to him.

[5] See D. Plooy, *Descensus ad Inferos in Afrahat und den Oden Salomos*, in: *Zeitschr. neut. W.sch.* XIV 1913, p. 222–231.

[6] O. S. VII 6 (ed. W. Bauer, *Die Oden Salomos*, in: *Kleine Texte* 64 Berlin 1933, p. 16–17): Wie meine Natur (k^{e}jāni) wurde er, auf dasz ich ihn kennen lernen könnte.

[7] See D. Holwerda, *Commentatio de Vocis quae est ΦΥΣΙΣ Vi atque Usu Praesertim in Graecitate Aristotele Anteriore*, Groningae 1955, p. 104: Vidimus in nostra voce quamvis diversissime adhibeta identidem quodammodo eminere *τὸ εἶναι*. See also the references to the etymology on p. 105–109.

shows a wide range of aequivalents [8] and a recent study made by Holwerda on the word φύσις concludes to translations ranging from *condicio*, *status*, *compositio* to *sors* and *forma*.[9] This summary of possibilities shows that the word φύσις may point to something existing within somebody or something, but also points to the position in which somebody or something happens to be.[10] Thus we are dealing with a word rendering the idea *essentia* in its widest sense.

3. Different translations of *k^{e}jān* in Aphraates

Long before it has been made clear that the word *k^{e}jān* can not be translated in all passages by the word 'nature'. Though Bert is rendering the word continuously by the word 'Natur', Parisot has chosen words like *condicio*, *status* and *sors*. Ortiz de Urbina, in his study on the godhead of Christ in Aphraates is suggesting renderings like 'Natur', 'Eigenschaft', 'Zustand', 'Seins- und Lebensweise', 'Tat' and 'Natursphäre'.[11] His summary of possibilities, however, only shows a very limited picture of Aphraates' use of this word. It is only possible to grasp the meaning of this idea by summing up all passages in which the word is to be found.

4. *K^{e}jān* in non-theological and -christological passages

In some cases the word *k^{e}jān* is pointing to a particular property of the word concerned: IV 8, 155/6 *et naturae (wakjān'ā) eius vim adurentem immutavit* (cf. Dan. VI 22), V 21, 225/6 *Nequunt spinae molliri, aut acetum in vini naturam (lakjān'ā d^{e}ḥamr'ā)*

---

[8] Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1953, p. 1964–1965.

[9] Holwerda, *o.c.*, p. 140–142.

[10] Cf. Liddell-Scott, *o.c.*, p. 1964, II 3b, Holwerda, *o.c.*, p. 56–57. In this sense it is especially met as a medical term, see F. Heinimann, *Nomos und Physis*, in: *Schweiz. Beitr. z. Altertumsw.sch.* 1, Basel 1945, p. 97: So wird schlieszlich φύσις allein oder der Ausdruck τὸ κατὰ φύσιν zur Bezeichnung für den 'Normalzustand', und die Tätigkeit des Chirurgen heiszt nun εἰς τὴν φύσιν ἄγειν.

[11] I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Afrahat*, in: *Orient. Christiana* XXXI, Roma 1933, p. 100–101 and 101, n. 45.

mutari, neque amara ad dulces proprietates (better: *ad dulcem naturam*) *(lakjān'ā ḥalj'ā) convertuntur*, VII 12, 385/6 *et pili* (lit. *pilus*) *suapte natura (bakjāneh) creverunt (crevit)*, VIII 3, 363/4 *cuncta vero secundum propriam naturam (bakjāneh) crescunt*, XXIII 61, II 125«6 *talis est enim eius* (scil. *ignis*) *natura (k^{e}jānāh)*.

In the second place the plural of the word *k^{e}jān* is obviously denoting 'things created': XXIII 55 II 111/2 *Te intuentur atque expectant omnes substantiae (k^{e}jān'e); dextera tua cunctas creaturas tuas (berjātāk) continet*, XXIII 58 II 117/8 *Voluntas tua creaturas universas sustinet, et quaecumque existunt (l^{e}kulhun k^{e}jān'e), imperio tuo curantur*, XXIII 58 II 119/20 *Quaecumque fuerunt vel erunt tua sunt, atque a te singulae res (kulhun k^{e}jān'e) discernuntur*. One is dealing here with passages circumscribing 'things created' or 'the existing reality'. This is shown by the parallellism in the first passage quoted above. This use of the plural of *k^{e}jān* is also to be found elsewhere in Syriac literature. A parallel is to be met in Bardaisan, *Liber Legum Regionum*, p. 610/1 *Et persuasi erunt stulti et defectus implebuntur et erunt pax et quies ex domo Domini omnium naturarum (d^{e}kulhun k^{e}jān'e)* [12] and the Acts of Thomas, c. 70: Glorious art Thou, God of truth and Lord of all natures.[13] The word φύσις in Jam. III 7: *πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ* has to be conceived in the same way. It is striking to notice the Peshitto rendering here the word *φύσις* by the plural *k^{e}jān'e*.

More remarkable than the passages quoted above are those where the word *k^{e}jān* can only be translated by *status* or position: VII 29, 345/6 *Qui ad conubii opus (lakjān'ā d^{e}šawtāfut'ā) animum tradidit, ante baptismum conjugatur*. The idea 'married state' is also to be found in XVIII 2, 821/2 and XVIII 4, 825/6. A parallel expression is to be met in IX 14, 441/2 *et in condicione perstare humilitas (bakjānāh d^{e}makikut'ā)*.

With regard to these last passages we are forced to compare the Greek use of *φύσις* in the sense of *condicio*. It has already

[12] Bardesanes, *Liber Legum Regionum*, ed. F. Nau in: *Patr. Syriaca* I 2, Parisiis 1907.

[13] In W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, vol. I *The Syria Text* and II *The English Translation*.

been said that in medical usage the expressions κατὰ and παρὰ φύσιν are to be found. The only translation in these cases is *iusta condicio*.[14] A particular object in the human body is dislocated and is brought back again in its 'natural' position. In the passages cited above we are not dealing with the 'natural' position. Here is generally spoken of a particular position into which somebody may enter by his own will. A different possibility to render φύσις by *condicio* is to be found in a passage like Lysias XXXI 6: οἱ δὲ φύσει μὲν πολῖται εἰσι.[15] Yet the use of φύσις in this passage is different from the one met in Aphraates. In the Greek φύσις circumscribes a *person* holding a particular position, in Aphraates it implies the *position* hold by somebody. Differently put: in Aphraates the position is characterized in which somebody happens to be. The exact significance of *k^{e}jān* is 'the phenomenon (marriage)'. The advantage of this translation is that the basic meaning of *k^{e}jān* being 'existing' is still to be seen. From this supposition light may be shed on the other passages quoted above. In cases where 'natures' is to be rendered by 'things created' we may suggest a translation like 'things existing'. For the first group it is possible to maintain this translation. To confine ourselves to two examples, we may say that 'something sour can not be changed into the phenomenon wine' (V 21) and that 'the phenomenon fire is characterized by its burning' (IV 8 and XXIII 61).

Characteristic for the idea *k^{e}jān* as far as it is to be met in these passages is its rendering the empiric situation, the thing observed by men. It never means the abstract substance as is possible with φύσις.[16]

5. *K^{e}jān* IN THEOLOGICAL AND CHRISTOLOGICAL PASSAGES

The word *k^{e}jān* is often used in passages dealing with humility. In these cases the text Mt XXIII 22 plays an important part. Next the word is to be found in passages where I Cor. XV is dealt with.

---

[14] Holwerda, *o.c.*, p. 53–57.

[15] Holwerda referred to this passage on *o.c.* p. 16–17.

[16] This is obviously the meaning in, for example, II Peter I 3.

In the first place we shall give a summary of the passages where the idea humility occurs. In VI 10, 277/8 Christ's humility is taken as an example: *Cum Dominus noster extra naturam suam (men k^{e}jāneh) venit, in nostra natura natura (bakjānan) ambulavit. Maneamus autem nos in condicione nostra naturali (bakjānan), ut in die iustitiae, naturae suae (lakjāneh) consortes nos efficiat.* Next we see Christ has taken our body as a pledge with him into heaven. From His part he has sent to us the H. Spirit. Therefore is said, VI 19, 279/80, *Quod nostrum est, in honore apud illum habetur, quanquam non in nostra [sit] natura (d^{e} 'al bakjānan); quod eius est, in ipsius natura (bakjān'ā) cohonestemus.* It is obvious that Ortiz de Urbina arrived at a translation 'Seinsweise' in these passages.[17] We may notice, however, that we are not dealing in these passages with a way of being, but with a situation in which Christ and men happen to be. On the analogy of what is said about the non-christological passages we may translate 'reality belonging to Christ and men' or 'the existence belonging to Christ or men'.

Further particulars about the meaning of this 'reality' are to be found in an other passage about humility. In IX 6, 421/2 is spoken of man: *autem in sua humili condicione (bakjāneh makik'ā) permanet, ab Altissimo exaltibitur.* In IX 14, 439/40 is said: *Aequum est hominem humiliare seipsum, naturam [scilicet] Adam illius de terra terreni (k^{e}jāneh d^{e}'ādām ʿafrān'ā), cui praeceptum Dominus suus imposuerat custodiendum, ut, imperio perfecte servato, ad statum superiorem (lakjān'ā rām'ā) a Domino eveheretur. Qui vero sublimitatem a natura sua alienum (d^{e}'al men k^{e}jāneh) sibi voluit arripere. Dominus eum abiectioni status sui pristini (lakjān'ā qadmāj'ā) restituit.* Next follows Mt XXIII 12. Aphraates goes on: *Adam exaltavit se et humiliatus est, ac pulveri naturae suae (l'afr'ā lakjāneh qadmāj'ā) pristinae redditus. Salvator noster gloriosus atque inclitus se humilavit; exaltatus est ad autem naturam suam priorem (lakjāneh hu qadmāj'ā) evectus.* This is sufficient to get an insight of what is meant by *k^{e}jān* here. Dealing with Christ and men we may discern two *data*, two phenomena, viz. heaven and earth. Adam's sin was his not abiding to his *datum*. It is remarkable that Mt XXIII 12 is seen against the background of an external

[17] Ortiz de Urbina, o.c. p. 100.

position and not against an internal quality. The thought of a heaven above and the earth below is also to be seen if one compares VI 10, 281/2: *Quando ad nos venit, nihil de nostro habebat, nihil etiam nos de eo quod eius erat habebamus, licet penes ipsum et Pater eius hae duae naturae (tᵉrajhun kᵉjān'e)*. In XIV 22, 627/8 we meet the conception of heaven separated from earth by a firmament.

Up to now Aphraates' conception about redemption against the background of the idea *kᵉjān* has not been taken into consideration. We have already referred to a passage where is said that from our 'nature' our body was taken as a pledge into heaven. Before going into Aphraates' doctrine of redemption with regard to his conception of I Cor. XV the problem apprears to be obvious: How is it possible that somebody belonging to the *kᵉjān* of this earth can participate in the *kᵉjān* of heaven. In other words: How is his reality becoming the other one. This transition is characteristically described by the word *ḥᵉlaf*, I 15, 35/6, *mutaverunt naturalem condicionem creationis suae (wᵉ ḥalefu kᵉjān'ā dabrithun)*, II 19, 89/90, *Naturam nostram pulveream immutavit (wᵉḥaleſ kᵉjānan dᵉʿafr'ā)* and VIII 2, 363/4, *Quando autem mortuorum resurrectionis tempus advenerit, hoc nihilum fiet aliquid, iuxta naturam suam pristinam (kᵉjāneh qadmāj'ā), et naturae eius superaddetur immutatio (wᵉmettausaſ lakjāneh taḥluf'ā)*. From this last passage it is clear that *ḥᵉlaf* has to be taken in the sense of 'to change' or 'to change places'.

The following is to be found about I Cor. XV. In VI 18 Aphraates is writing about the earthly and heavenly Adam. He quotes I Cor. XV 49: *Sicut induimus imaginem Adam terreni ('ādām dᵉmen ar'ā'), ita et imaginem illius Adae caelestis induemus* (307/8). The variant reading with the Peshitto and the Greek versions is striking. In the latter versions is spoken of the animal Adam. This again shows Aphraates' tendency not to speak about Adam's quality, but about his position, the reality in which he is living. Starting from I Cor. XV Aphraates makes a difference between a natural (psychic) and spiritual body. Those having received the H. Spirit are spiritual VI 18, 309/10, *Qui immutabuntur, formam induent Adae caelestis et fient spiritales; qui vero non immuttabuntur, in spiritu animali perseverabunt, in natura pulverea in qua Adam creatus est (bakjān bᵉriteh dᵉ'ādām dᵉmen ʿafr'ā); in natura sua (bakjānhun) permane*

bunt, in terra inferiore. This again shows Adam's situation being determined by his place. It also shows that the animal man remains in his reality. In VI 14, 291–294 is said that in baptism heaven is opened and that the H. Spirit is coming down. Man is made a living spirit, VI 14, 293/4, *Cum ergo moriuntur homines, spiritus animalis absconditur cum corpore, quod sensu destituitur: Spiritus autem caelestis quem acceperunt, ad naturam suam (lakhānāh), ad Christum redit.* This is repeated and Aphraates goes on: *animalis autem spiritus in natura sua (bakjānāh) sepelitur sensusque ab eo tollitur.* After his death the body belonging to the earthly reality is buried into the earth, the H. Spirit is going back to His own reality. At the end of time the Spirit will ask Christ to be united again the body having faithfully served Him: *Spiritus Sanctus qui in puritate fuerit servatus, virtutem magnam ex natura sua (ḥajl'ā rab'ā men kᵉjānāh) accipiens.* The body not having served the Spirit will not be united with the Spirit. This taking up of the body by the Spirit Aphraates expresses by the verb *bᵉlāʿ* (cf. I Cor. XV 54), VI 14, 297/8, *Spiritus animalis a Spiritu caelesti absorbitur.* This shows that Aphraates is pointing to two ways by which the body may pass over from this reality to the other one. It happens by an absorbing of the body by the Spirit in case of which the body is bound to belong to the other reality. Next it is made possible because Christ shared his heavenly position with his earthly body so that, so to say, all bodies are already virtually belonging to heaven,[18] XXIII 49, II 95/6, *Corpus de pulvere induit, et traxit illud ad naturam suam (lakjāneh).*[19]

Finally we may notice that it is possible for man to fall back to his former situation: *ad statum priorem (lakjāneh qadmāj'ā),* VI 4, 261/2.

---

[18] Schwen, *o.c.* p. 90: Er hat den Leib, den er von uns hat . . . mit sich genommen . . . damit sind wir, sozusagen virtuell, schon im Himmel.

[19] A. Hudal, *Zur Christologie bei Afrahates Syrus,* in: *Theol. und Glaube* III 1911, p. 477–487, p. 485, n. 1 says regarding this passage: '- -es fehlt nur der *terminus φύσις ἀνθρωπίνη* (Origenes c. Celsum III, 28) und die Lehre vom zwei Naturen ist ausgesprochen.' This shows that Hudal has seen the difference between Aphraates and Origen. Aphraates, however, was not able to say the same thing as Origen, because his idea of 'nature' appears to be different.

With all this Aphraates' conception regarding *k^{e}jān* in christological passages is obvious. In these parts of the Demonstrations Aphraates notices two *data*, viz. heaven and earth. Man is belonging to earth. By Christ and the H. Spirit it is given to him to get a part in the other reality.

6. Other passages

There are some passages left to complete the picture of the word *k^{e}jān*. In IX 6, 419/29 is said: *Naturam eius (lakjāneh) exaltatio decet.* It is important to see what is meant by Aphraates. The sentence before this is running: *Speciosus Rex noster corona magnificentiae et exaltationis insignitur.* Christ's nature means His being King. Aphraates in writing about the 'nature' of God says, XXIII 57, II 117/8, *nec nostri causa natura tua (k^{e}jānāk) vitiari.* This is followed by: *Bonus nuncuparis; bonitatem tuam ostende.* This again shows that we are dealing with God's properties constituting His 'nature'. This is very clear in VIII 20, 399/400: *Etenim erga bonos non mutat indolem (k^{e}jāneh), nec iustum se ostendit, quia in iustita multos condemnat; at erga peccatores naturam suam (k^{e}jāneh) mutat in mundo isto.* All this means that God's nature is not His unchangeable substance, but the things of God experienced by men. We shall have to understand the passage XXII 12, 1013/4, *Nulla illic* (i.e. heaven) *invenietur naturalis cupiditas (regt'ā dakjān'ā); ab omnibus voluptibus procul habebuntur*, in the same way. In XXIII 3, II 11/2 Aphraates is writing about the presence of evil and good in this world: *Si enim pluvia quae triticum alit, zizania, semen maligni, extenuerat, haud dubium esset duas naturas creationi operam (datrejn k^{e}jān'e–babrit'ā).* Here also we are dealing with an empirical phenomenon.

7. Conclusion

From this summary of passages it is clear that *k^{e}jān* as well as its aequivalent *φύσις* may have a great number of meanings. Nevertheless it is impossible to say that these meanings differ among each other. In all cases the word points to 'the being' of a person or something. Everywhere the verb *kun* is to be seen in

the word *k^{e}jān*. On the other hand we also noticed a difference between the use of *k^{e}jān* and *φύσις*. It is remarkable that this difference is only to be explained by starting from the difference between the Syriac, or better Semitic, and Greek conception of 'to be'. In Aphraates *k^{e}jān*, the existence of somebody or something is defined by the way it appears to men. One is observing God's *k^{e}jān* in the act of redemption. God's *k^{e}jān* is different for animal and spiritual men. Dealing with redemption there are two phenomena to be observed, viz. heaven and earth. In this world we may discern many things existing, all together being the creation.

The Greek word *φύσις*, though varying in meaning always shows a tendency to define the essence of somebody or something. The phenomena are deducted to reach the unchangeable reality, the things always present.[20]

As already said the cause of this difference is to be sought for in the different way of thinking in the Greek and Semitic world. In Greek 'being' is an objective reality, the always present, in the Semitic world it is the activity of something.[21]

With this conclusion we have showed a difference with a far-reaching significance. In the case of Aphraates he is using a word with a very important bearing, especially on matters of christology. The word chosen is as good an aequivalent as it could be. Nevertheless a different approach to reality has made that in spite of its aequivalence, the words are totally different when used. This shows that dealing with Syriac christological and theological treatises we have to be continuously aware of a way of thinking different from the one we are used to of our Greek and Latin literature.

Utrecht, Rijksuniversiteit, Faculteit der Godgeleerdheid

---

[20] See Heinemann, *o.c.*, p. 106: Zu ihrer Schaffung hat die dritte Seite des Physis-begriffs am meisten beigetragen, die Auffassung der *φύσις* als des wahren Wesens, der wirklichen Beschaffenheit der Dinge.

[21] Th. Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1952, p. 34: Das Sein ist nicht wie für uns und besonders für die Griechen etwas objektives, ein in sich ruhendes Datum. — Sein im Vollsinn des Alten Testaments ist in erster Reihe Person-sein. — Die Person — ist in innerer Bewegung und Wirksamkeit, and p. 36: — also ist Existenz identisch mit Wirksam sein; sie ist nicht ruhend, sondern dynamisch.

MISSA

PAR

CHRISTINE MOHRMANN

Ces dernières années, plusieurs savants, liturgistes, philologues, historiens des religions, se sont occupés de l'origine du terme *missa* au sens de 'messe', problème qui depuis Isidore de Séville n'a pas cessé d'être posé. Quelle est l'origine du mot *missa*, quel est son sens primaire et de quelle façon est-il devenu un terme courant pour désigner la célébration eucharistique? Les réponses données à ses questions sont nombreuses et on constate que presque toutes les théories défendues par les générations successives depuis Isidore ont été reprises par des savants modernes ... qui y ont ajouté encore bon nombre d'autres explications.

Je ne saurais discuter ici en détail toutes ces théories et explications. Elles pourraient facilement fournir matière à une monographie. D'autre part je ne puis me refuser à donner un bref résumé des théories défendues encore actuellement, pour procéder ensuite à une discussion succincte des textes décisifs et à la présentation de ce qui me semble l'explication la plus probable.

Une théorie ancienne, prônée par certains humanistes, voyait dans *missa* l'équivalent d'un mot hébreu (*Deut.* 16, 10) signifiant *oblatio*. Elle a été reprise par un savant moderne.[1] Cependant, elle avait déjà été réfutée au XVIIe siècle par Aeg. Strauch. Celui-ci s'étonnait que deux grands savants comme Baronius et Bellarmin n'eussent pas connu le texte fameux de saint Augustin, *Serm.* 257 *De temp.* (actuellement *Serm.* 49, 8), où l'évêque d'Hippone dit: *post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles*. Et Strauch signale aussi *missa* dans Can. 84 du IVe concile de Carthage (il s'agit en vérité des *Statuta Ecclesiae antiqua*,

[1] B. Hennen, Theol. Quartalschr. 119, 1938, p. 459 s.

collection canonique provenant probablement du milieu arlésien et compilée dans la seconde moitié du Ve siecle [2]): *ut episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam et audire verba Dei sive gentilem sive haereticum, usque ad missam catechumenorum.*[3] Il est évident que Strauch s'associe ici à Isidore de Séville, *Et.* 6, 19, 4: *missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foris mittuntur, clamante levita: 'si quis catechumenus remansit, exeat foris'; et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt qui nondum regenerati noscuntur*, texte qui – pour plusieurs raisons – semble remonter à une source plus ancienne. Selon Isidore, suivi par Strauch, *missa* au sens de *dimissio*, renvoi des catéchumènes, aurait donné son nom à toute la célébration eucharistique. Tandis qu'Isidore pense donc exclusivement au renvoi des catéchumènes, Florus, diacre de Lyon (vers 860) mentionnera d'abord le *Ite missa est*, puis, avec une terminologie qui partiellement rappelle celle d'Isidore, le renvoi des catéchumènes: *finitis vero omnibus astanti et observanti populo absolutio datur inclamante diacono: ite missa est. Missa ergo nihil aliud intelligitur quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tunc diaconus esse pronuntiat, cum populus a sollemni observatione dimittitur. Unde et missam catechumenorum canones dicunt, quando post evangelii lectionem incipiunt celebrari sacra mysteria, quibus nullum nisi baptismi fonte regeneratum interesse licet. Tunc enim clamante diacono iidem catechumeni mittebantur, id est dimittebantur foras. Missa ergo catechumenorum fiebat ante actionem sacramentorum, missa fidelium post confectionem et participationem* (Florus, *De expositione missae*, P.L. 119, 72).[4] Avant de revenir sur ces explications, continuons à parcourir d'autres théories.

Une explication ancienne, qui parfois est reprise par des modernes – peut-être parce qu'elle semble avoir influé sur saint Thomas d'Aquin – explique *missa* par *transmissio*. Cette explication a été réfutée, à la fin du siècle précédent, par dom Rottmanner.[5]

---

[2] Voir G. Morin, Rev. Bén. 30, 1913, p. 334 ss.; Ch. Munier, Rev. des Sc. rel. 32, 1958, p. 79 ss.

[3] Voir F. J. Doelger, Zu den Zeremonien der Messliturgie III, Ite, missa est, dans Antike und Christentum 6, 1940/50, p. 81 ss., particulièrement p. 83.

[4] Cité par Doelger, *O.c.*, p. 84.

[5] O. Rottmanner, Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes missa, Theol. Quartalschr. 71, 1889, p. 533 ss.

Elle a été inspirée, semble-t-il, par un texte de Grégoire le Grand, *Serm.* 37, 10: *ecce quotidianae hostiae ille cum eleemosynis et lacrimis missa legatio, quantam cum rege veniente gratiae pacem fecit.* Il est clair que saint Grégoire ne veut pas donner une étymologie du mot *missa*, mais chez Hrabanus Maurus, *De cler. instit.*, P.L. 107, 332, cette observation donne matière à une étymologie: *missa autem est legatio inter Deum et homines, cuius legationis officio fungitur sacerdos cum populi vota per preces et supplicationes ad Deum offert.* Dom B. Botte cite un passage d'Amalaire qui va dans le même sens[6]: *quid est namque Ite missa est, frater mi, nisi: ite in pace in domos vestras? Legata est pro vobis oratio ad Dominum per angelos, qui nuntii dicuntur, allata est in conspectu divinae maiestatis* (*Ecl.* 32, Hanssens III, p. 263 s.), et il fait observer à propos de *legata est:* «au lieu de *legata est*, un manuscrit porte, en marge: *missa est*». Il ne me semble pas trop hardi de supposer que ce *legata est* remonte au *legatio* des textes cités de Grégoire et de Hrabanus Maurus. Le *missa est*, plus normal, se retrouve chez Hildebert du Mans: *missa est pro vobis oratio ad Deum* (*Exp. missae*, P.L. 171, 1172). Dom Botte signale encore une substitution de *hostia* à *oratio* chez Etienne d'Autun: *quia missa est hostia* (*Tract. de Sacr. alt.* 18, P.L. 172, 1303). La même interprétation se trouve chez Sicard de Crémone et Durand de Mende. Il est intéressant de voir que saint Thomas d'Aquin reproduit les deux explications, *Summa theol.* 3 83, 4, 9: *etiam missa nominatur quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem; vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo: unde et in fine missae diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: ite, missa est, scilicet hostia ad Deum per angelum, ut scilicet sit Deo accepta.*[7] Toute cette interprétation mystique voit dans *missa* un participe parfait, explication qui est reprise (en ce qui concerne la forme participiale) récemment par M. A. Pagliaro dans une étude que je discuterai plus tard.

---

[6] B. Botte — Chr. Mohrmann, L'ordinaire de la Messe, Paris-Louvain, 1953, p. 147.

[7] Cité par M. A. Pagliaro, Da Missa est a Missa 'Messa', dans: Atti della Accademia nazionale dei Lincei, anno 352, Ser. VIII, Rendiconti, Classe di Sc. mor., stor. e filol., Vol. X, fasc. 3/4, Roma, 1955, p. 104 ss., spécialement p. 124.

Une troisième interprétation croit retrouver dans *missa* le sens de 'mission', interprétation édifiante qu'on peut encore trouver actuellement dans des publications d'inspiration pastorale, surtout en relation avec la formule *ite missa est*. Ainsi J. Thomé: «Ite missa est, d.h. auf gut Deutsch: geht, Brüder und Schwester, jetzt sendet euch Gott in die Welt als Zeugen Seines Lichtes und Seiner Kraft. Macht Ihm Ehre!» Ce n'est pas une pure observation édifiante, car l'auteur y ajoute: «das lat. Wort missa ist gleichbedeutend mit dem gebräuchlichen *missio* = Sendung. *Ite missa est* heisst also wörtlich: geht, die Sendung ist da.»[8]

On s'étonne de voir un historien des religions moderne, et sûrement pas le premier venu, à savoir W. B. Kristensen reprendre cette interprétation édifiante dans les Communications de l'Académie royale néerlandaise, d'une manière tout à fait inattendue, voire étrange.[9] Pour lui *missa* est le sacrement de la mission. Il croit voir dans *missa* un de ces mots où se reflètent certains éléments religieux très anciens sous une forme christianisée. Je ne saurais entrer ici dans le détail. Selon M. Kristensen, *missa* était un terme du cirque antique, désignant l'envoi des chevaux de leur box dans la piste (*missa equorum*). Malheureusement M. Kristensen ne donne aucun texte pour prouver que ce mot ait réellement existé avec ce sens. Dans la course des chevaux autour de la *spina* l'auteur voit le symbole, ou le reflet, du 'mouvement circulaire du soleil'. Il établit également une relation avec les processions qui s'appelaient *Πομπή*.[10] Quoi qu'il en soit, d'une manière ou d'une autre, il estime pouvoir attacher à messe un ancien sens cultuel qui, dans le monde chrétien, se serait appliqué à la mission du Christ, présent dans l'Eucharistie, appelée *missa*. Théorie bizarre, voire absurde . . . qui n'est même pas appuyée par un seul texte montrant que *missa* pouvait avoir le sens de 'envoi des chevaux'. Toutefois, M. l'abbé J. Mogenet, impressionné par la théorie de

---

[8] Voir Doelger, *O.c.*, p. 81 s., qui cite autres explications édificatrices semblables.

[9] W. B. Kristensen, Het sacrament van de uitzending, Missa, Meded. der Kon. Akad. der Wetensch., N.R., 12, Afd. Letterk., 1949, p. 345 ss.

[10] En ce qui concerne la relation avec *πομπή*, voir aussi la théorie récente du R. P. A. Coppo, Una nuova ipotesi sull'origine di 'Missa', Eph. lit. 71, 1957, p. 225 ss. Cf. aussi p. 75 ss. de cet article.

M. Kristensen, pense avoir trouvé un texte où *missa* aurait le sens supposé.[11] Il renvoie à *Cod. Theod.* VI, 26, 3: *equorum ad militare subsidium ab honoratis proxime venire iussorum missam facimus.* L'abbé Mogenet ne semble pas avoir lu ces mots dans leur contexte. Autrement il aurait vu qu'il ne s'agit pas d'un *missa equorum* 'envoi des chevaux dans la piste', mais d'un *missam facere,* dispense de fournir des chevaux.[12]

Autre explication très peu probable. M. A. Mancini, dans une communication publiée par l'Accademia nazionale dei Lincei[13], ne veut pas prendre comme point de départ la formule *ite missa est.* La célébration eucharistique, dit-il, a le pas sur la formule qui est certainement secondaire; la célébration étant primaire, c'est celle-ci qui doit avoir donné son nom à la messe. L'auteur oublie que, sans doute, *missa* n'est pas le nom primaire de la célébration eucharistique, mais qu'il a été précédé de plusieurs autres termes.[14] Voulant montrer que *missa* doit avoir eu, dès son origine, un sens eucharistique, il renvoie à un mot *missorium* qui se trouve chez Grégoire de Tours et Isidore de Séville et qui a le sens de 'plateau pour servir des mets'. Prenant comme point de départ ce *missorium* et s'inspirant de *messa* it. 'plat, mets' et de *mets* fr., M. Mancini reconstruit un *missa* 'plat'. Ce *missa* aurait adopté le sens de 'repas', puis 'table' et, dans les cercles chrétiens, serait devenu le nom du 'repas eucharistique'. Comme M. Pagliaro l'a déjà fait observer[15], fr. 'mets' remonte à une forme *missus* et it. 'messa' 'plat' est une formation secondaire dérivée de la tournure 'mettere in tavola'. Il y a donc une relation *missus-missorium,* mais un *missa* 'mets' n'est attesté ni par les langues romanes, ni par les textes latins.

On pourrait citer comme apparentée à la théorie de M. Mancini, l'hypothèse de C. M. Kaufmann qui veut expliquer *missa* par la voie d'une forme *mesa,* orthographe vulgaire se trouvant dans les

---

[11] Rev. dioc. de Tournai 6, 1951, p. 297 ss.

[12] Heumann-Seckel, Lexikon zu den Quellen des römischen Rechts, Jena, 1907, traduisent: Erlass.

[13] A. Mancini, Missorium, missa e messa, Rendic. Accad. naz. dei Lincei, Classe di Sc. mor., stor. e filol., Ser. VIII, vol. V, fasc. 2, Roma, 1950.

[14] Voir Pagliaro, *O.c.,* p. 126.

[15] *O.c.,* p. 125.

inscriptions pour *mensa*, 'table, autel': théorie qui a à peine besoin de réfutation.[16] Il en est de même en ce qui concerne la théorie de F. Bömer, qui voit une relation avec certains rites funèbres, hypothèse suffisamment réfutée par le P. Jungmann.[17]

Une des publications récentes les plus importantes et les mieux documentées sur le problème de *missa* est celle de M.A. Pagliaro, parue dans les *Rendiconti* de l'Accademia nazionale dei Lincei.[18] Quoiqu'il me soit impossible d'être d'accord avec l'auteur en ce qui concerne l'origine du mot *missa*, j'apprécie aussi bien sa riche documentation que la manière dont il a réfuté certaines théories anciennes et modernes. Il s'agit d'une étude très détaillée qui mériterait un examen soigneux. Je dois me borner ici à quelques observations d'ordre général ayant en vue de montrer que la base de la théorie de M. Pagliaro est insoutenable. Celle-ci procède de deux points de vue essentiels: 1° L'usage de *missa* 'messe' serait issu de la formule *ite missa est*, qui aurait été primaire, 2° Dans cette formule, originairement *missa* ne serait pas un substantif, mais un participe. Ce n'aurait été que plus tard, quand on n'avait plus compris le sens de la formule, qu'on aurait interprété *missa* comme un substantif.

M. Pagliaro fait observer qu'avant que *missa* ne devînt un mot courant pour désigner la célébration eucharistique, beaucoup d'autres termes, grecs et latins, désignant l'Eucharistie, existaient déjà.[19] De tous ces termes, observe M. Pagliaro, pas un revêt le sens de *dimittere* qui serait le point de départ de l'évolution sémasiologique de *missa*. La question s'impose donc de savoir, dit M. Pagliaro, comment, vu l'existence d'une terminologie eucharistique si riche et si claire, un mot comme *missa* a pu adopter le sens de 'messe'. C'est là vraiment le problème qui a occupé tant de savants. Selon M. Pagliaro cette évolution ne peut avoir eu lieu que par la

---

[16] C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg i. Br. 1917, p. 221.

[17] Missarum Sollemnia I, Wien, 1948, p. 222.

[18] Voir note 7. Cf. sur cette théorie: E. Franceschini, Aevum 29, 1955, p. 188 ss.; A. Coppo, Eph. lit. 71, 1957, p. 225 ss.; J. Jiménez Dalgado, Salmanticensis, 4, 1957, p. 461 ss.; Jos. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Nachträge zur dritten Auflage, Wien-Freiburg, 1958, p. 595 ss.

[19] *O.c.*, p. 125.

voie d'une formule, qui a été – d'une manière ou d'une autre – le point de départ d'une évolution sémasiologique, dont isolément le mot aurait été à peine susceptible. Cette formule doit avoir été le *ite missa est*. Renvoyant aux recherches de F.–J. Doelger[20], il considère cette formule comme très ancienne. Doelger croit trouver sous les mots de Tertullien, *De anima* 9, 4, la formule *ite missa est;* un passage de la *Passio Felicitatis et Perpetuae*, 12, 5–7, pourrait également suggérer l'existence d'une formule de renvoi. Dans ces passages il est question d'un renvoi, mais rien ne prouve qu'une formule comme *ite missa est* existait déjà. Celle-ci est attestée pour la première fois dans l'*Ordo Romanus* I, qui nous donne des détails sur la messe pontificale à Rome à l'époque de Grégoire le Grand.[21] Il ne semble pas superflu de faire observer ici que les conclusions de Doelger sur les formules de renvoi et l'*Ite missa est* sont basées sur une interprétation de *missa* comme substantif et non pas sur une explication comme celle de M. Pagliaro qui y voit un participe. C'est pourquoi je ne vois pas comment le savant italien peut faire état des conclusions de M. Doelger. Quoi qu'il en soit, pour M. Pagliaro, la formule *ite missa est* est de date très ancienne et elle cache une formule grecque encore plus ancienne. C'est de cette formule qu'il croit trouver les traces chez Justin, *Apol.* I, 65, 5 et 67, 5, deux descriptions parallèles du sacrifice eucharistique, dans lesquelles Justin nous raconte qu'à la fin du service eucharistique les diacres portaient l'eucharistie à ceux qui étaient absents. Je cite les deux passages: *εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν* (65,5). *καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν διὰ τῶν διακόνων πέμπεται* (67,5).

M. Pagliaro fait observer que les mots *διδόασιν . . . μεταλαβεῖν* du premier passage se répètent dans le second d'une manière légèrement différente: à *τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν* correspond *τοῖς οὐ παροῦσι . . . πέμπεται.* Dans les deux formules manque la désignation explicite de ce qui a été envoyé, dans la première comme

---

[20] Voir note 3; particulièrement p. 108 ss.

[21] Voir Doelger, *O.c.*, p. 92 s.

objet de *ἀποφέρουσιν* dans la seconde comme sujet du verbe passif *πέμπεται*. Toutefois, dans les deux cas, le sens des formules est éclairé par ce qui précède: *ἀπὸ τοῦ εὐχαριστήθεντος ἄρτου* et *ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων*. De ce que Justin nous dit, il résulte que l'envoi de l'Eucharistie était le dernier acte de la synaxe eucharistique et que cet envoi était confié aux diacres (*dispensatio sacramenti*). Si on a le droit de conclure de ces deux textes parallèles de Justin à l'existence d'une formule accompagnant l'acte final de l'envoi, ce *πέμπεται* sans sujet de Justin se reflète — pense M. Pagliaro — dans le *ite missa est* de la liturgie latine. Dans ce cas le *missa est* serait calqué sur *πέμπεται* grec, sans sujet grammatical. Cette absence est expliquée par M. Pagliaro ou bien par le manque d'un terme pour désigner le pain et le vin consacrés (mais Justin parle de *εὐχαριστηθέντων*), ou bien par une interdiction de vocabulaire (ce qui me semble assez surprenant dans une formule de la liturgie eucharistique destinée aux fidèles) ou bien — et l'auteur considère cette explication comme la plus probable — par un geste liturgique traditionnel remplaçant l'élément nominal de l'énoncé (ce qui me semble très peu probable). Dans le calque latin, tournure elliptique destinée à ne pas être comprise, les mots *missa est* seraient l'équivalent du présent *πέμπεται*, interprétés, par M. Pagliaro, comme une périphrase vulgaire du présent du passif.[22]

Que dire de cette construction ingénieuse? En premier lieu, rien ne prouve que les mots cités de Justin reflètent une formule liturgique. Le parallélisme des textes s'explique facilement et normalement par l'identité de ce dont Justin parle. De plus, la présence d'un vulgarisme dans la formule est très peu compatible avec le caractère général de la langue et du style de la liturgie latine: langue hiératique rigoureusement stylisée et très peu populaire. Mais la présence même d'un calque me semble très peu probable. M. Pagliaro s'autorise de l'exemple des anciennes versions de la Bible, inspirées par un littéralisme extrême, aboutissant à maints calques lexicologiques et syntaxiques. Mais, ce qui est valable pour les anciennes versions de la Bible ne l'est pas pour la liturgie latine, création beaucoup plus tardive et qui fait

[22] Voir Pagliaro, *O.c.*, p. 129 ss.

preuve d'une grande indépendance stylistique et linguistique vis-à-vis des textes grecs.[23] Je crois donc que l'hypothèse de M. Pagliaro concernant le caractère participial de *missa*, si ingénieuse qu'elle soit, est insoutenable. Et parce que cette hypothèse était à la base même de son système, celui-ci ne saurait subsister. L'auteur croit qu'à la longue les latins ont oublié le sens de la formule et qu'alors, inspirés par le verbe *ite*, ils ont interprété *missa est* comme la simple annonce de la fin du service, situation réflétée par la *Peregrinatio Egeriae*. *Missa* aurait adopté le sens de 'fin de synaxe', sens qui se trouverait souvent chez Egérie. Ici encore je ne saurais suivre M. Pagliaro. Par la voie de 'fin de synaxe' le mot aurait adopté le sens de 'service' et puis de 'messe'. Ceci veut dire qu'après une hypothèse assez révolutionnaire, M. Pagliaro donne comme fin d'une longue évolution une explication assez traditionnelle. A celle-ci nous reviendrons plus tard.

Dans un long article, paru récemment dans la revue *Ephemerides liturgicae*, le P. A. Coppo formule des critiques sévères contre l'étude de M. Pagliaro et à la fin de son article il propose une autre solution du problème de l'origine de *missa*.[24]

L'auteur prend comme point de départ de son hypothèse une observation faite par Mgr. Duchesne, qui dit,[25] en parlant de l'usage de *procedere* chez Egérie: «quand elle veut parler d'une réunion liturgique proprement dite, elle se sert des termes oblatio et procedere» (et non pas de *missa*). Une fois de plus, Mgr Duchesne a eu ici, me semble-t-il, une intuition heureuse. Comme nous le verrons, Egérie n'appelle jamais une réunion eucharistique *missa*, elle parle régulièrement de *oblatio* et *offerre*. En ce qui concerne *procedere*, je crois qu'ici encore Mgr Duchesne a raison pour l'essentiel. On ne peut dire que *procedere* est l'équivalent de *offerre*, *oblatio* (ce que Duchesne ne dit pas), déjà pour cette seule raison que le sujet n'est jamais l'évêque ou le célébrant, mais ou bien (et c'est rare) *populus*, les fidèles, ou bien (et ceci est la tournure normale), le verbe est employé au passif impersonnel; presque

---

[23] Voir Chr. Mohrmann, Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romaine, Vig. Christ. 4, 1950, p. 1 ss.

[24] Cité dans note 10 de cet article.

[25] Origines du Culte chrétien, Paris, 1925, p. 512.

toujours elle dit: *proceditur* et ce verbe se rapporte toujours à une réunion eucharistique.[26]

Comment expliquer l'origine de cet usage et quel est son sens exact? L'usage doit remonter à un rite de procession en relation avec la liturgie eucharistique, mais il est extrêmement difficile d'établir exactement en quoi existe cette relation. On sait qu'au cours du IVe siècle, l'offrande des fidèles a été insérée partout, plus ou moins, dans la liturgie eucharistique, et que cet usage a abouti à une vraie *processio oblationis* des fidèles, en Occident.[27] Mais en Orient on ne trouve que de très légères traces d'un tel usage: ce ne sont pas les fidèles, mais les célébrants qui portent à l'autel les dons eucharistiques, en procession solennelle. Telle est l'origine de la grande entrée, pendant de l'offertoire de la liturgie romaine, peut-être déjà attestée, en germe, par Théodore de Mopsueste, et qui est devenue un des éléments les plus spectaculaires de la liturgie byzantine.[28] Il résulte de ces considérations, qu'il est extrêmement difficile de reconstituer l'usage liturgique qui se cache sous le *procedere* employé si souvent par Egérie. Ce qui est clair, c'est que le verbe (le substantif *processio* ne se trouve chez elle qu'une seule fois, 26, 1, avec un sens analogue), se rapporte à une synaxe eucharistique et qu'il s'agit d'un acte collectif. Du point de vue syntactique on peut encore signaler un trait intéressant qui n'a pas été observé, ni par Mgr Duchesne, ni par le P. Coppo, mais qui ne me semble pas dénué d'importance. Le verbe *procedere* se rencontre 17 fois dans la *Peregrinatio*, toujours avec la préposition *in* avec l'ablatif (il y a quelques cas avec un *indeclinabile*, comme *Syon*). Quoiqu'Egérie ne suive plus rigoureusement les règles traditionnelles concernant l'usage de *in* avec l'ablatif et avec l'accusatif, cette uniformité me semble remarquable.[29] Elle confirme, ce qui est indiqué par d'autres faits, qu'il ne s'agit pas simplement d'une procession qui se rend à l'église pour une célé-

---

[26] Voir aussi B. Botte, Miscellanea Mohlberg I, Rome, 1948, p. 129 ss.

[27] Voir Jungmann, Missarum Sollemnia II, p. 1 ss.

[28] Théodore, *Lib. ad bapt.*, ed. A. Mingana, Woodbrooke Studies VI, Cambridge, 1933, Cap. V, p. 85 et 86, parle des diacres portant à l'autel l'oblation, acte qui rappelle "Christ... being led and brought to His Passion."

[29] L'usage d'Egérie se retrouve ailleurs, cf. Avellana, 2, 21: *coeperunt in basilica Iuli procedere;* ibid. 620, 31: *in ecclesia deo iuvante processimus.*

bration eucharistique, comme le suggèrent les traductions de Mlle Pétré dans son édition parue dans la série 'Sources chrétiennes'. D'autre part, *proceditur* est suivi dans bon nombre de passages d'un verbe qui désigne l'acte liturgique, la célébration eucharistique, comme p. ex: *proceditur in ecclesia maiore . . . et fiunt omnia secundum consuetudinem* (25, 1 s.); *proceditur iuxta consuetudinem in ecclesia maiore . . . cum ergo celebrata fuerint omnia* (30, 1); *procedit omnis populus . . . aguntur* (43, 2); *proceditur . . . celebratur* (25, 11). Il s'agit toujours d'un des trois verbes qui désignent chez Egérie un acte liturgique proprement dit, à savoir: *fieri, celebrari, agi*. Ceci signifie qu'il s'agit, en ce qui concerne *procedere*, d'un acte préparatoire du peuple, suivi de la célébration. On ne saurait donc dire avec le P. Coppo [30] que dans la *Peregrinatio Egeriae* il y a équivalence de *offerre-oblatio* et de *procedere-processio*. *Procedere* se rapporte à une synaxe liturgique, il ne désigne pas la célébration eucharistique (*oblatio*) comme telle. C'est plutôt l'acte de s'assembler (processionellement?) du *populus* (avec les célébrants?) et dans tous les textes d'Egérie la traduction la meilleure me semble être: «on se réunit pour la synaxe eucharistique». Il est vrai que l'évolution étant arrivée à ce point, il n'y a plus qu'un seul pas à franchir pour arriver au terme: *procedere* = *offerre*, *processio* = *oblatio*, mais cette équivalence n'est pas attestée chez Egérie.

Revenons maintenant au problème de *missa*. Prenant comme point de départ l'équivalence de *processio-oblatio*, qu'il croit trouver chez Egérie, le P. Coppo reconstruit un mot *missa* équivalent latin de πομπή grec, qui aurait le sens de 'procession' et qui aurait été sujet à la même évolution sémasiologique que *processio* (où il s'agit d'une évolution très tardive). Nous sommes ici devant une pure hypothèse, très peu probable, qui ne se fonde sur aucun fait linguistique concret.

Après l'examen de ces théories, dont aucune n'a pu nous satisfaire, revenons à l'explication ancienne, rencontrée déjà chez Isidore et ailleurs, de *missa* = *dimissio* renvoi, tout en laissant provisoirement de côté la question de savoir si, dans ce cas, il s'agit originairement du renvoi des catéchumènes ou des fidèles à la fin de la célébration eucharistique.[31]

[30] *O.c.*, p. 264.

[31] Voir Elpidius Pax, Die Sprache 1, 1949, p. 87 ss.

Dans l'étude que j'ai déjà citée, F. J. Doelger a cherché si un *missa-dimissio* au sens général de 'renvoi' se trouve dans le latin, soit profane, soit chrétien, avant la parution d'un *missa* dans un contexte liturgique. Il croit avoir trouvé deux exemples dans la langue populaire et militaire.[32] Mais je suis d'accord avec M. Pagliaro pour les éliminer tous les deux: le premier émane d'une interprétation erronée, le second fourni par l'édition de Dombart de Commodien, est dû à une conjecture de Roensch.[33]

D'autre part, comme nous l'avons déjà vu à la p. 71, on trouve le mot *missa* au sens de 'exemption' dans *Cod. Theod.* VI, 26, 3 de l'année 382. A la fin du IVe siècle le mot est donc attesté comme terme technique de l'administration. Les autres textes, assez rares, dans lesquels le mot se trouve avec un sens profane appartiennent à une époque plus tardive et ont, dans le cas présent, peu de valeur probatoire.[34]

Doelger a relevé [35] dans des textes byzantins des VIe et VIIe siècles un mot grec *μίσσα*, pur décalque de *missa*, qui semble avoir appartenu à la langue de la cour et à la terminologie militaire: il désignait soit un 'congé' soit la 'relève d'une sentinelle'. Ce témoignage n'est pas sans importance pour le latin, car la présence d'un mot comme emprunt dans une langue étrangère suppose l'existence antérieure de ce mot dans la langue dont il est issu. *Missa* est donc extrêmement rare hors de la liturgie, et son usage dans la langue profane dérive toujours du sens *dimissio*.

Laissons encore de côté pour le moment la question de savoir si *missa* a été introduit dans la langue liturgique par la voie de la formule *ite missa est*, ou bien s'il faut compter avec une origine et une vie autonomes de *missa* 'renvoi' qui s'est maintenu dans la formule avec son sens ancien tout en étant sujet à une évolution sémasiologique hors de cette formule. Reste en tout cas le fait que la formule comme telle n'est pas attestée avant le VIe siècle[36],

---

[32] *O.c.*, p. 85 s.
[33] Pagliaro, *O.c.*, p. 121 s.
[34] Voir Doelger, *O.c.*, p. 86 s.
[35] *O.c.*, p. 88 ss.
[36] Voir note 21.

tandis que *missa* au sens de renvoi se trouve déjà chez saint Augustin.[37] Examinons donc l'usage de *missa* dans un contexte liturgique.

Le premier document est donc originaire de l'Afrique du Nord. Comme nous l'avons déjà vu, *missa* se rapporte, dans le sermon 49, 8 de saint Augustin, au renvoi des catéchumènes. Vient ensuite un passage de Cassien concernant également, mais dans un contexte peu usuel, le renvoi des catéchumènes; un certain moine, confiné dans sa cellule, avait l'illusion de faire fonction de diacre: *celebrare velut diaconum catechumenis missam.* Un visiteur qui s'était tenu aux écoutes assez longtemps devant sa porte lui dit: *modo . . . veni, quando tu missam catechumenis celebrabas* (Inst. 11, 16). Cent ans plus tard, il est question, dans le *can.* 4 du concile de Lerida (a° 524), de *missa catechumenorum;* c'est encore le renvoi des catéchumènes: *de his qui se incesta pollutione commaculant, placuit ut quousque in ipso detestando et illicito contubernio perseverant, usque ad missam tantum catechumenorum in ecclesiam admittantur.*

Tandis qu'aux IVe et Ve siècles *missa*–renvoi semble être rare en Occident et se rapporte de préférence aux catéchumènes, le mot se trouve, avec des sens divers, mais surtout comme 'renvoi', 72 fois dans la *Peregrinatio ad loca sancta* d'Egérie, cette moniale, probablement d'origine espagnole qui, au début du Ve siècle, décrit son voyage en Terre Sainte et particulièrement la liturgie qu'elle a vue à Jérusalem. Dans ce document si intéressant, écrit dans un latin assez populaire par une femme qui était très bien au courant de la terminologie liturgique, le *missa*-renvoi se rapporte à des cérémonies très diverses. La terminologie d'Egérie reflète la liturgie de Jérusalem avec ses processions nombreuses, ses synaxes de prière commémorant, dans le cadre des lieux historiques, les événements de l'histoire sainte: cette liturgie si 'mobile' et si vivante était formée d'un grand nombre de synaxes successives, marquées par des prières et des formules finales qui mettaient l'accent sur les diverses «unités liturgiques». On peut donc dire que les descriptions d'Egérie reflètent une situation liturgique très spéciale.

Missa-renvoi se trouve chez Egérie assez souvent avec la pré-

[37] Voir p. 67 de cet article.

position *de*, comme p. ex.: *et similiter missa de ecclesia facta ad Anastasim itur cum ymnis* (27, 3); *per octo dies paschales post missa facta de ecclesia in Anastase audietis* (46, 6); *post hoc ergo missa facta de Cruce, id est antequam sol procedat, statim unusquisque animosi vadent in Syon* (37, 1). Mais le mot se rencontre aussi avec un génitif du point de départ, p. ex.: *at ubi missa facta fuerit ecclesiae iuxta consuetudinem . . . tunc de ecclesia monazontes cum ymnis ducunt episcopum usque ad Anastasim* (25, 2); *sed ad aliam diem, id est dominica, prandent post missa ecclesiae hora quinta* (28, 2).

Assez souvent aussi *missa* s'emploie d'une manière absolue dans la tournure, extrêmement fréquente: *fit missa*. Comme je l'ai déjà fait observer, à la p. 77, ce *fieri* désigne, chez Egérie, normalement un acte liturgique et cette tournure usuelle montre clairement qu'il s'agit d'une cérémonie et non pas d'une simple 'fin de service'. Je me permets de citer un exemple caractéristique: *post hoc cum coeperit se iam hora nona facere, legitur iam ille locus de evangelio cata Iohannem, ubi reddidit spiritum; quo lecto iam fit oratio et missa. At ubi autem missa facta fuerit de ante Cruce, statim omnes in ecclesia maiore ad Martyrium, aguntur ea, quae per ipsa septimana de hora nona, qua ad Martyrium convenitur, consuerunt agi . . . Missa autem facta de Martyrium venitur ad Anastase; et ibi cum ventum fuerit, legitur ille locus de evangelio . . . Hoc autem lecto fit oratio, benedicuntur catechumeni, sic fit missa* (37, 7–9).

Les trois usages de *missa* signalés s'emploient arbitrairement, sans différence de sens, comme on le voit p. ex. dans le passage suivant: *cum ergo celebrata fuerunt omnia iuxta consuetudinem in ecclesia maiore, et antequam fiat missa, mittit vocem archidiaconus* (pour faire des annonces d'ordre pratique) . . . *facta ergo missa in ecclesia maiore, id est ad Martyrium, deducitur episcopus cum ymnis ad Anastase et ibi completis quae consuetudo est diebus dominicis fieri in Anastase post missa Martyrii . . .* (30, 2 et 3).

On voit que l'usage de *missa* est devenu un cliché, accompagnant les rites nombreux de la liturgie de Jérusalem, qui se déroulait avec une grande variété en étapes marquées par les *missae* 'rites de renvoi' successives. Dans le climat liturgique de Jérusalem, le mot *missa*, assez rare, à cette époque, en Occident, est devenu un terme courant désignant un rite final (ou une pluralité de rites) assez mal défini.

Dans la langue monastique, qui avait tant de contacts avec l'Orient, *missa* ou *missae* se rapproche du sens 'fin de cérémonie'. Ainsi chez Cassien qui, parlant d'un moine arrivé trop tard pour l'office, dit: *ulterius oratorium introire non audet nec semet ipsum admiscere psallentibus, sed congregationis missam stans pro foribus praestolatur* (*Inst.* 3, 7, 1). Je crois retrouver, avec Doelger,[38] le même sens dans chap. 35 de la Règle de saint Benoît: les jours de fête (quand il y avait deux repas: *prandium* et *cena*) les *septimanarii*, qui normalement recevaient un peu de nourriture avant le repas, devaient attendre jusqu'à la fin (du repas): *in diebus tamen solemnibus usque ad missas sustineant.*

On trouve encore, dans la Règle de saint Benoît, un usage liturgique dérivé de *missa*-renvoi. Au chap. 17 *missae* revient quatre fois: *post expletionem vero trium psalmorum recitetur lectio una, versus et 'Kyrie eleison' et missas; 'Kyrie eleison' et missas sunt; litania et oratione dominica fiant missae; et benedictione missae fiant.* Il s'agit de la fin des heures canoniales. Linderbauer y voit des prières finales [39] ('die Gebetsformeln zum Abschluss der kanonischen Tagzeiten'), et il cite à ce propos l'explication donnée par Hildemar dans son commentaire de la Règle et qui a subi l'influence des explications étymologiques de *missa*-messe, dont j'ai parlé à la p. 69: *missae fiant, id est orationes sive supplicationes monachorum transmissae ad Deum.* A part son étymologie, Hildemar voit donc dans *missae* des formules de prière. La traduction, donnée par Dom Justin McCann [40]: «concluding prayers» reflète la même interprétation. D'autre part Doelger voit une relation avec ce qui est dit aux chap. 12 et 13 où l'on trouve, dans une situation semblable: *et completum est* 'c'est la fin'.[41] Si, matériellement il s'agit de la même chose, je crois cependant que saint Benoît a voulu préciser sa pensée quand il dit: *et missas, et missas sunt*, etc. Je ne vois donc pas une identité complète des deux

[38] *O.c.*, p. 104; Voir aussi Mohrmann, dans: Schmitz-Mohrmann, S. Benedicti Regula, Maredsous 1955, p. 33; B. Steidle, Studia Anselmiana 42, 1957, p. 102 ss.

[39] B. Linderbauer, S. Benedicti Regula Monachorum, Metten, 1922, p. 254; Mohrmann, *l. l.*

[40] Abbot Justin McCann, The Rule of St. Benedict, London, 1952, p. 61.

[41] *O.c.*, p. 104.

catégories de textes. Ce point de vue se confirme d'ailleurs par des détails de langue. L'usage de *sunt* dans la tournure: *et missas sunt* nous avertit qu'il s'agit d'un vrai acte liturgique. Nous signalons ici le même usage de *esse* que nous trouvons dans la formule de la messe: *ite missa est* et parfois aussi dans la Vulgate, p. ex:. *mense primo . . . Phase domini est* (*Lev.* 23, 5-6), *est enim Phase (id est transitus) Domini* (*Ex.* 12, 11). Cet *esse* désigne une fête ou un rite. Ce n'est pas, comme le P. Coppo pense, un 'puro predicato dell'esistenze' [42] et ces constructions n'ont rien à voir avec les phrases nominales pures. Il s'agit d'une tournure liturgique qui, comme telle, montre qu'il s'agit de quelque chose de plus qu'une simple annonce de la fin. La tournure *et benedictione missae fiant* montre d'ailleurs clairement qu'il s'agit d'un rite final. Mais cet usage de *missae* dans la Règle de saint Benoît (et que nous trouvons aussi dans la Règle du Maître, Ed. Vanderhoven, 269, 9: *post missas operis sancti*) s'explique mieux dans le cadre plus large du rôle de *missa* dans la langue monastique, rôle qui pourrait jeter une lumière sur toute l'évolution de *missa* et dont je parlerai dans la suite.[43]

Si nous embrassons d'un coup d'œil l'évolution de *missa*-renvoi, rien ne suggère donc une relation spéciale avec la formule finale de la messe. Il y a une grande unité de sens, qui se spécialise selon les milieux: dispense, dans la langue de l'administration, en Occident renvoi des catéchumènes, en Orient, chez Egérie, un rite final quelconque, dans la langue monastique une prière finale de l'office ou la fin d'une cérémonie. L'évolution sémasiologique semble si organique qu'on n'a pas besoin d'une formule pour l'expliquer. Ceci est encore confirmé par un usage spécial que nous trouvons dans deux textes du IVe siècle. Il s'agit d'un *missa* se rapportant à un rite de reconciliation dans la lettre V du Pape Damase, qui interdit aux *presbyteri* de reconcilier publiquement les pénitents: *nec publice quidem in missa quemquam poenitentem reconciliare* (le *in* a ici une valeur instrumentale); et également dans *can.* 3 du second

[42] *O.c.*, p. 250.

[43] Cf. ce que le R. P. C. Gindele dit à propos de ce *missae:* Die römische und monastische Ueberlieferung im Ordo officii der Regel St. Benedikts, Anselmiana 42, 1957, p. 214. Cet auteur croit voir dans l'*oratio* le trait caractéristique de 'missa' monastique, marquée par une prière finale.

concile de Carthage (390): c'est interdit (aux *presbyteri*) *reconciliare quemquam publica missa*. Cet usage est très proche de celui signalé, à la p. 71 pour le Cod. Theod., à peu près contemporain.

Mais *missa* a été sujet à d'autres évolutions sémasiologiques. Revenons encore un moment à Egérie. *Missa*, dans la *Peregrinatio*, a presque toujours le sens de 'rite de renvoi' mais dans des cas rares le terme peut désigner un service religieux quelconque. Ce service peut être une célébration eucharistique, mais le mot se rapporte également à d'autres cérémonies religieuses décrites par la pèlerine. *Missa* n'est sûrment pas, chez Egérie, un term technique pour désigner le sacrifice eucharistique: si elle parle explicitement de l'Eucharistie elle emploie *offerre* et *oblatio*, comme Mgr Duchesne l'avait déjà constaté.[44] Regardons de près ce *missa* 'service', assez rare chez Egérie, plus rare qu'on ne le pense parfois. En décrivant la liturgie de Pentecôte, elle explique comment on se rend à Syon: *ubi cum ventum fuerit, legitur ille locus de Actus Apostolorum, ubi descendit spiritus . . . postmodum fit ordine suo missa* (*ordine suo* est employé régulièrement d'une longue cérémonie, dans laquelle l'*oblatio* peut avoir sa place) . . . suit une explication pourquoi on lit le récit de la descente du Saint-Esprit . . . *Postmodum fit ordine suo missa, offertur et ibi* (on voit que l'Eucharistie est mentionnée séparément) *et iam ut dimittatur populus, mittit vocem archidiaconus* (43, 3). Il s'agit donc d'un service avec lecture, peut-être avec 'oratio' (comme les *missae* monastiques, dont nous lisons plus tard) auquel suivait l'Eucharistie. S'agit-il d'une 'avant-messe' avec lecture? — Voilà une autre description d'une longue cérémonie, à Bethléem, qui occupe une grande partie de la journée et dans laquelle l'Eucharistie trouve sans doute sa place: *alia die autem* (après les vigiles à Bethléem) . . . *celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco; et postmodum sera revertuntur unusquisque in Ierosoluma* (42). On peut dire que chez Egérie il y a un usage clair et stable de *oblatio* pour l'Eucharistie, un usage très fréquent de *missa* cérémonie finale, renvoi et un nombre restreint de passages où *missa* a un sens vague de 'service'. Cette situation éclaire aussi le passage qu'on a cité si souvent — à tort je crois — pour prouver que chez Egérie *missa* a le sens de '*messe*': il s'agit de la liturgie des samedis de carême; après

[44] *L.l.*, voir note 25.

la célébration des vigiles, *fit autem oblatio in Anastase maturius, ita ut fiat missa ante solem* (on célèbre l'Eucharistie à l'Anastasis de très bonne heure, de manière que le renvoi ait lieu avant le lever du soleil). Suit une description des longues vigiles avec psaumes et lectures se prolongeant *'usque in mane'*. Et puis elle dit, avec une légère correction de ce qu'elle vient de dire: *missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea hora, qua incipit sol procedere et missa* (le ms a: *ad missam*, incompréhensible, *et missa* est une conjecture de Geyer) *in Anastase facta sit* (77, 8 et 9). Je ne vois qu'une seule traduction possible: 'le service qui a lieu le samedi, à l'Anastasis, se fait avant le lever du soleil, à savoir l'Eucharistie, en sorte que, à l'heure où le soleil commence sa course, le renvoi a eu lieu à l'Anastasis.' Le passage montre clairement l'ambiguité du terme *missa* qui peut revêtir aussi bien le sens (le plus normal chez Egérie) de renvoi que celui de service en général.

Ce qui s'amorce chez Egérie s'est pleinement développé dans la langue monastique chez Cassien. Chez lui *missa* a assez souvent le sens de 'service' et spécialement de 'service monastique', 'office'. Je cite quelques passages: *illud quoque nosse debemus nihil a nostris senioribus . . . de antiqua psalmorum consuetudine inmutatum, sed eodem ordine* (c'est encore le terme technique que nous trouvions chez Egérie) *missam quo prius in nocturnis conventibus perpetuo celebratam* (*Inst.* 3, 6). — Cassien appelle les vigiles monastiques de la nuit de samedi *Vigiliarum missa: contenti somno, qui nobis post vigiliarum missam usque ad lucis indulgetur adventum.* Et un peu plus loin: *nisi post vigiliarum missam somni quantulumcumque gustaverit* (*Inst.* 3, 8, 2). Une légère nuance de 'fin de vigiles' pourrait encore être en jeu. — Les dimanches il n'y a dans la matinée qu'un seul service: *missa* (*Inst.* 3, 11). Dans les titres des *Inst.* on parle de *missa nocturna*, etc.[45] — Cent ans plus tard le Concile d'Agde (506) parle de même de *missae matutinae et vespertinae* (*can.* 30). L'usage signalé pour Cassien se retrouve dans les règles monastiques gauloises et espagnoles des VIe et VIIe siècles, où *missa* désigne des 'unités de prière' constituées par des lectures, chant de psaumes, oraisons. Pour la documentation je me permets de ren-

[45] Voir Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck–Leipzig, 1941, p. 39.

voyer aux textes cités par le R. P. Jungmann et par le R. P. Gindele.[46] L'essentiel de cet usage monastique est que *missa* désignait 'une unité de lecture et de prière', dont la fin était marquée par une prière. Je renvoie à ce que j'ai dit à propos de l'usage de *missae* dans la Règle de saint Benoît, à la p. 81. Le parallélisme avec l'usage que nous venons de constater chez Egérie me semble être frappant. L'unité de lectures, de chants, de psaumes, etc., terminée par une *missa* est appelée elle-même *missa*. Comme chez Egérie, il s'agit du déroulement de la liturgie rythmé par des 'unités de prières'.

Examinons maintenant, à la lumière de ces investigations préalables, le problème des origines de *missa*-messe, en étudiant les textes les plus anciens dans lesquels *missa* figure — ou semble figurer — au sens de 'messe'.

Le texte le plus ancien où l'on a cru trouver un *missa*-'messe' se trouve chez saint Ambroise, dans une lettre adressée à sa sœur Paulina, qui se trouvait à Rome. C'est l'*Ep.* 20, écrite vers Pâques 385, dans laquelle Ambroise rapporte, avec beaucoup de verve et dans une langue assez simple, les bagarres qui avaient eu lieu, le dimanche des Rameaux 385, autour de la Basilica Portiana à Milan: *sequenti die, erat autem dominica, post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisterio tradebam basilicae. Illic nuntiatum est mihi comperto quod ad Portianam basilicam de palatio decanos misissent et vela suspenderent, populi partem eo pergere. Ego autem mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero, raptum cognovi a populo Castalum quendam, quem presbyterum dicerent ariani. Hunc autem in platea offenderent transeuntes. Amarissime flere, et orare in ipsa oblatione Deum coepi, ut subveniret, ne cuius sanguis in causa ecclesiae fieret* (*Ep.* 20, 4 s.). Notons d'abord qu'il s'agit d'un des textes les plus anciens où nous trouvons le mot *missa*. C'est même probablement la première fois que *missa* est attesté dans un contexte liturgique, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existât pas, depuis quelque temps déjà, dans la langue des chrétiens. Ceci est même rendu semblable et par la manière dont Ambroise l'emploie comme terme normal et courant, et par la haute fréquence et la polysémie

[46] *Ibid.*, p. 50; Gindele, *O.c.*, p. 184 ss., 196 et 214.

du mot chez Egérie. On a interprété *missa* dans ce contexte de manières diverses: on y a vu tantôt un *missa*-renvoi (des *competentes*), ou tantôt une 'messe', tantôt un 'service'. Regardons de plus près. Il me semble très peu probable qu'il s'agisse du renvoi des *competentes*, des candidats au baptême, et cela pour des raisons diverses. En premier lieu: quand on relit le passage entier on voit qu'il y a une relation très étroite entre *missam facere coepi* et *dum offero*. On a l'impression qu'il s'agit d'un même acte. De plus, la tournure *missam facere coepi* qui semble se rapporter au commencement d'un rite assez prolongé me semble difficilement appliquable à un renvoi des *'aliqui competentes'*. Il est vrai qu'Egérie nous décrit parfois *missa*-renvoi comme un rite prolongé, mais ce qui est normal dans la liturgie pascale à Jérusalem où une foule de pèlerins se joignait aux ascètes nombreux, est malaisement concevable pour les 'quelques' *competentes* groupés dans le baptistère de Milan. Je crois donc qu'avec les mots *ego mansi in munere*, Ambroise veut dire qu'après la partie catéchétique (à savoir la *traditio symboli* qui consistait, comme nous le savons e.a. de bon nombre de sermons augustiniens, dans une explication du symbole) continuait ses 'fonctions' épiscopales et procédait à la célébration eucharistique. *Missam facere coepi* se rapporte donc, matériellement, à tout le 'service' eucharistique. Tout comme chez Egérie, le mot est employé dans un sens large, non encore technique: «je commençai le service». Ce n'est qu'avec *dum offero* et *in ipsa oblatione* qu'Ambroise emploie les termes techniques désignant l'eucharistie et ce sont aussi les termes régulièrement employés par Egérie. Par la tournure *in ipsa oblatione* il désigne d'ailleurs nettement qu'il s'agit de la partie essentielle du 'service': l'eucharistie proprement dite. Je crois qu'entre *missa* et *oblatio*, chez Ambroise et chez Egérie, il y a la différence de: terme général au sens vague et terme technique, mais — ce qui plus est — qu'*oblatio* met tellement l'accent sur l'eucharistie proprement dite que le mot peut désigner aussi «le canon de la messe». *Missa* est donc, dans le passage discuté d'Ambroise, comme chez Egérie, un mot vague désignant un service religieux. Il est du reste bien possible que le mot appartînt à la langue populaire, comme Doelger l'a suggéré.[47] Quoi qu'il en

[47] *O.c.*, p. 101.

soit, le texte d'Ambroise a sa place normale dans l'évolution que nous avons cru pouvoir reconstruire. Il s'agit d'un usage de transition qui prépare l'évolution ultérieure. Mais cette évolution s'accomplit lentement. Ce n'est qu'un siècle plus tard que *missa* est devenu un vrai terme technique au sens de 'messe'. Chez Léon le Grand, dans une lettre de l'année 445, *Ep.* 9, 2, le terme *missa* reste encore assez vague: *unius tantum missae more servato sacrificium offerre non possint nisi qui prima diei parte convenerit.* La tournure *missae sacrificium* montre que *missa* n'est pas encore le terme courant 'messe' qu'il sera à la fin du siècle.

C'est en effet à la fin du Ve siècle et au commencement du VIe que — soudainement — *missa* apparaît, un peu partout dans le monde latin, comme un terme technique courant avec le sens de 'messe'.

En Gaule Paulin de Périgueux emploie, vers l'an 470, dans sa *Vie de saint Martin*, 4, 68 ss., *missa*-messe comme un mot usuel (il s'agit de la 'seconde charité' de saint Martin): *inplenda est sancti doctrina poetae/praecedat missam miseratio.* — Quelques années plus tard, en Afrique du Nord, Victor de Vite écrit, citant une lettre de Hunéric: *ut . . . episcopi nostri liberum arbitrium habeant, in ecclesiis suis quibus voluerint populo tractare . . . quemadmodum vos hic vel in aliis ecclesiis, quae in provinciis Africanis constitutae sunt, liberum arbitrium habetis in ecclesiis vestris missas agere vel tractare* (2, 4). Et de nouveau dans une lettre de Hunéric: *plurimi reperti sunt contra interdictum missas in sortibus Uandalorum egisse* (2, 39). Dans la tournure *missas agere* on retrouve un des verbes liturgiques si courants dans la *Peregrinatio* d'Egérie.

Dans une lettre adressée par les évêques Germanus et Johannes e.a. au Pape Hormisdas, au cours du mois de mars 519, il est rapporté qu'un des légats du Pape avait célébré une messe dans la Basilique de saint Pierre à Scampina en Epire: *celebratae sunt missae, nullius nomen obnoxium religionis est recitatum nisi tantum beatitudinis vestrae. Noster episcopus venerabilis Germanus missam celebravit* (Hormisdas, *Ep.* 59, 2, CSEL 35, 2, 672, 7 ss.).

Saint Césaire d'Arles nous donne une idée de l'usage de *missa* dans une paroisse du Sud de la France où le 'sentiment liturgique' était en train de disparaître (première moitié du VIe siècle). Dans les Sermons 73 et 74 (G. Morin, *Sancti Caesarii Opera omnia* I,

p. 293 ss.) il exhorte les fidèles à rester dans l'église jusqu'à la fin de la messe. Ces deux sermons montrent clairement que le mot courant et populaire désignant 'la messe' était pour Césaire *missa*, ou plutôt le pluriel *missae*, dont je parlerai plus tard, mais le mot plus solennel, qui avait plus d'onction et qui peut désigner aussi le canon de la messe était: *mysteria divina*. Nous pouvons conclure des deux sermons que la situation liturgique était assez triste à Arles, la majorité des fidèles (*paene omnes, Serm.* 73, 2, Morin I, p. 294, 12) quittaient l'église *lectis divinis lectionibus* (*ibid.*). Et l'évêque de leur expliquer qu'ils n'auront aucun profit s'ils se contentent d'écouter les lectures: *nihil eis prodest quod lectiones divinas audiunt, si antequam divina mysteria compleantur abscedunt* (*ibid.* 3, Morin, I, p. 295, 22 s.). Dans le sermon 73 *missae* se trouve plusieurs fois: *Rogo vos, fratres carissimi . . . ut, quotiens aut in die dominica aut in aliis maioribus festivitatibus missae fiunt, nullus de ecclesia discedat, donec divina mysteria compleantur* (*ibid.* 1, Morin, I, p. 293, 14 ss.); *ideo qui vult missas ad integrum cum lucro suae animae celebrare, usque quo oratio dominica dicatur, et benedictio populo detur . . . se debet in ecclesia continere* (*ibid.* 294, 8, ss.). Après cette exhortation il répète la même chose d'une manière plus concrète en résumant tout le développement du rite eucharistique: *cum enim maxima pars populi, immo quod peius est, paene omnes recitatis lectionibus exeunt de ecclesia, cui dicturus est sacerdos: sursum corda? aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, quando deorsum in plateis* (calembour local!) *et corpore simul et corde descendunt? Vel qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt: sanctus, sanctus, sanctus . . .? aut quando oratio dominica dicitur, quis est qui humiliter et veraciter clamet: dimitte nobis debita nostra, sicut . . .* Et il conclut ce résumé d'une 'messe dialoguée': *vere ignorat quantum boni in celebrandis missis agitur, qui de ecclesia festinus egreditur.* Avec leur rime ces mots deviennent une espèce de 'slogan' qu'il veut inculquer à ses 'paroissiens' (*ibid.* 294, 11 – 295, 3). Même situation, et mêmes exhortations dans le Sermon 74: ce ne sont pas seulement les simples fidèles qui quittent l'église, mais aussi bon nombre de *clerici* qui pendant la messe s'amusent et bavardent *in porticibus basilicarum vel secretariis* (74, 3, Morin, *ibid.* 298, 10 s.). Nous retrouvons la même terminologie: *vos video missas ad integrum*

perexpectare non velle (297, 1 ss.); *hoc rogamus, ut unius aut duarum horarum spatio, dum lectiones leguntur, vel* (= et) *divina mysteria celebrantur, de ecclesia non discedant* (298, 23 ss.). Et, pour en citer encore un autre exemple, Césaire commence son *Sermon* 79 (Morin, *ibid.* 311 ss.) par les mots suivants: *superiore dominica . . . dum missae celebrarentur . . .* (311, 24). On voit que dans plusieurs des textes cités, Césaire distingue plus ou moins entre les *lectiones* et les *divina mysteria*, pratiquement entre 'avant-messe' et 'canon'. L'évêque connaît également, dans ses Règles, l'usage monastique de *missae* 'unité de lecture, psaumes, prières'; on a l'impression que cet usage typique du milieu monastique, combiné avec les mauvaises coutumes de ses paroissiens, le fait mettre si fortement l'accent sur le fait que les *lectiones* ne sont pas *missae*.

En Italie, saint Benoît connaît *missae*-messe et l'emploie à côté de *missae*, terme monastique, dont j'ai déjà parlé:[48] *post missas et communionem* (38); peut-être trouvons-nous ce sens également à propos d'un moine prêtre: *concedatur ei post abbatem stare et benedicere aut* (= et) *missas tenere* (60).[49]

Egalement en Italie, Cassiodore emploie le mot, dans son Commentaire des Psaumes, comme un terme courant: *in sanctarum celebratione missarum* (*Exp. in ps.*, 25); *missarum ordo* (*ibid.* 33).

Et pour finir, un pèlerin tardif, plus superstitieux qu'Egérie, raconte, vers l'an 575, qu'il a vu, à Jérusalem, le calice dont les apôtres s'étaient servi pour célébrer la messe: *ibi est calix apostolorum in quo post resurrectionem Domini missas faciebant* (Antoninus Placentinus, Itin., 22, CSEL 39, 174, 15 ss.).

A côté de ces textes littéraires nous trouvons *missae* dans bon nombre de canons de conciles et de synodes du sixième siècle.

---

[48] Voir p. 81 de cet article.

[49] Le R. P. Steidle, *O.C.*, p. 100s., veut voir dans ces deux textes un emploi de *missae* analogue à l'usage signalé dans chap. 17 (voir p. 81). En ce qui concerne chap. 38 son explication me semble très peu probable. Quant à chap. 60, on pourrait hésiter. Le texte parallèle de la Règle du Maître ne me semble pas décisif, et quant à la tournure *missas tenere*, il ne s'agit pas seulement de célébrer la messe, mais aussi de la permission donnée aux moines d'y assister. C'est exactement le sens qu'on trouve dans le can. 21 du Concile d'Agde (a° 506): *clerici . . . qui missas facere aut tenere voluerint.* Il s'agit d'une messe 'publique' devant les fidèles. Le verbe *tenere* est donc plutôt un indice en faveur de l'interprétation 'messe'.

Pour ces textes je me permets de renvoyer le lecteur à l'exposé du R. P. Jungmann.[50] Il est clair que désormais *missae* est un terme courant pour désigner la célébration eucharistique.

L'usage du pluriel *missae*, beaucoup plus usuel que le singulier, donne lieu à une observation d'ordre général. On constate qu'à partir du moment où *missa* est devenu un vrai terme technique, 'messe', le mot se trouve assez régulièrement au pluriel: *missae* a tendance de devenir un *plurale tantum*.[51] Il s'agit ici d'un usage très ancien qui montre que le latin des chrétiens, même à une époque tardive, reste fidèle, dans ses néologismes, aux tendances traditionnelles de la langue. Or, dans le latin, comme dans le grec et dans bon nombre d'autres langues, les noms de cérémonies, de fêtes, de 'espaces de temps', etc., s'emploient régulièrement au pluriel, p. ex.: *nuptiae*, *exsequiae*, *Saturnalia*, *tenebrae*, *Kalendae*.[52] *Missa* s'adapte donc à un usage très ancien et très répandu. Mais le fait même que *missae*, au pluriel, n'apparaît régulièrement qu'à la fin du Ve siècle, confirme notre conclusion que ce n'est qu'à ce moment-là que *missa(e)* au sens de 'messe' est devenu un vrai terme technique de la langue courante. La même explication est valable pour l'usage monastique de *missae* 'prière et bénédiction finales'.

Jetons, finalement, un coup d'œil sur l'ensemble de l'histoire de *missa*. En ce qui concerne l'usage de *missa*-messe la situation me semble claire: c'est seulement vers la fin du Ve et au cours du VIe siècle que *missa* est devenu un terme technique pour désigner — dans la langue courante et dans la langue administrative de l'Eglise — ce que nous appelons la messe. Cet usage a été longuement préparé. A la lumière de la documentation linguistique que je viens de donner, je ne vois pourquoi nous devrions attribuer une influence décisive, dans l'évolution sémasiologique de *missa*, à la formule *ite missa est*. Je ne crois même pas que c'est en premier lieu ou exclusivement la célébration eucharistique qui a déterminé la première phase de l'évolution du terme *missa* dans la langue des chrétiens. Sûrement elle y a joué son rôle, mais le déplacement

[50] Gewordene Liturgie, p. 41.

[51] Cet usage n'a pas passé dans les langues romanes, probablement parce que le latin médiéval est revenu, partiellement, à un *missa* au sing.

[52] Voir E. Löfstedt, Syntactica I², Lund, 1942, p. 32 ss.

de sens de *missa* s'est accompli dans un cadre plus large. Il me semble qu'il s'est effectué d'une part sous l'influence de la liturgie orientale, peut-être spécialement de la liturgie de Jérusalem, d'autre part sous l'influence exercée par le monachisme, lui aussi marqué par certaines idées et pratiques orientales. En ce qui concerne l'influence de la liturgie orientale, Egérie n'était sûrement pas le seul pèlerin d'Occident qui ait été impressionné par la liturgie orientale. On n'a qu'à lire certaines lettres de saint Jérôme pour avoir une idée du grand mouvement de pèlerinage aux lieux saints qui enthousiasmait la chrétienté, après la paix constantinienne. On y observe un fervent intérêt pour tout ce qui est en relation avec les lieux saints: sites historiques, liturgie et aussi le monachisme, dont on trouvait les représentants dans les *loca sancta*. Ce contact des foules de pèlerins avec l'Orient a laissé ses traces dans la spiritualité et dans la liturgie de l'Occident . . . il a aussi laissé ses traces dans la langue.

Le point de départ de l'évolution sémasiologique de *missa* est, sans doute, le sens de 'renvoi', qui s'est spécialisé de manières diverses. Les *missae*-renvois jouaient un rôle important dans les liturgies compliquées, comme celle de Jérusalem, et aussi, dans l'office monastique. Ces *missae* étaient quelque chose de spectaculaire, qui marquait le rythme des cérémonies liturgiques, qui mettait l'accent sur les diverses étapes des cérémonies. De cette manière *missa* avait tendance à désigner des 'unités liturgiques', comme nous le voyons dans les descriptions d'Egérie d'une part, dans la langue monastique d'autre part. Cette évolution aboutit à un *missa* 'service', longtemps encore avec une légère nuance de 'fin de service'. De bonne heure déjà *missa*-service a tendance à désigner le service liturgique le plus important et central: l'Eucharistie, peut-être, au début, surtout la première partie avec ses alternaces de lecture et de prière. Mais la tendance à désigner comme *missa* le 'service' eucharistique pouvait être stimulée secondairement par la présence de la formule *ite missa est*, devenue incompréhensible à beaucoup de fidèles. Il n'y a donc pas lieu de se demander si l'usage de *missa*-messe remonte à *missa* renvoi des catéchumènes comme le veut le R. P. Pax,[53] ou au renvoi final.

[53] Voir note 31.

Je crois avoir montré que le passage *missa*-renvoi à *missa(e)*-messe s'est opéré dans un cadre liturgique beaucoup plus large. L'évolution du mot a passé par une phase plus ou moins neutre de 'unité liturgique', 'service' et avant d'aboutir au point final 'messe' elle a subi l'influence de toutes espèces de rites de renvoi. D'autre part je crois bien, avec le R. P. Jungmann, que dans ces rites de renvoi les idées de 'rite final' et 'bénédiction' se sont associées. Dans plusieurs textes d'Egérie sont mentionnés en même temps renvoi et bénédiction, et nous savons aussi que le *ite missa est* était précédé d'une bénédiction. Nous avons vu aussi, à la p. 88, que pour Césaire d'Arles la bénédiction finale était essentielle à tel point qu'en décrivant la fin de la messe il parle exclusivement de bénédiction et ne mentionne pas le *ite missa est.*

Une dernière observation. On ne peut nier qu'au moment où *missa* devint un terme courant pour la célébration eucharistique, terme qui refoulait, mais n'éliminait pas, les anciens noms de l'Eucharistie, ce mot n'était sûrement pas chargé d'un contenu sémantique riche. C'est un terme assez banal qui évinça les anciens termes si riches de contenu. Mais encore faut-il ne pas oublier que cette évolution finale a eu lieu à un moment de l'histoire qui n'était sûrement pas marqué par une ferveur liturgique. On n'a qu'à lire les sermons de Césaire d'Arles dont j'ai cité quelques passages ou les canons des conciles et synodes contemporains pour constater que beaucoup de chrétiens faisaient preuve d'une indifférence et d'une ignorance assez déconcertantes. Césaire lui-même a encore tendance à employer *sacra mysteria* pour l'Eucharistie proprement dite, quand il distingue entre *lectiones* et Eucharistie.

Ce n'est pas un hasard ni un caprice littéraire, si saint Grégoire le Grand – qui était encore doué d'un sentiment de style typiquement romain – parle de préférence de *missarum sollemnia*[54], revêtant ainsi un mot banal d'une certaine dignité et d'onction. Beaucoup d'auteurs du haut moyen âge l'ont imité, ce qui fait honneur à leur sentiment de style.

Nijmegen, 40 Sint Annastraat

[54] Voir Jungmann, Miss. Soll. I, p. 224 et 250.

NOTE SUR „ITINERARIUM EGERIAE", XXVIII, 4

PAR

ROBERT WEBER O.S.B.

La fin du chapitre XXVIIIe du récit de voyage d'Egérie [1] est consacrée à décrire les jeûnes rigoureux des ascètes de Jérusalem pendant le carême. Elle a, dans le seul manuscrit qui nous ait transmis ce texte, la teneur suivante:

„Esca autem eorum quadragesimarum diebus haec est, ut nec panem quid liberari non potest, nec oleum gustent, nec aliquid, quod de arboribus est, sed tantum aqua et sorbitione modica de farina." [2]

Le sens général de cette phrase ne souffre pas de difficulté: les jeûneurs ne prennent ni pain, ni huile, ni aucun fruit, mais seulement de l'eau et de la bouillie de farine. Mais un détail du texte latin reste obscur; il s'agit des mots *quid liberari*, qui ont bien souvent déjà exercé la sagacité des éditeurs et qui, au surplus, n'ont même pas été toujours bien lus, car si Geyer les donne exactement, Gamurrini, et à sa suite Heraeus et Franceschini, attribuent faussement à notre manuscrit la leçon *quod liberari*. [3]

Quoi qu'il en soit, les éditeurs sont unanimes à taxer d'erreur le texte transmis. Les corrections qu'ils ont insérées dans leur texte ou proposées en note sont les suivantes:

---

[1] On me permettra de renvoyer le lecteur pour plus ample informé à la nouvelle édition de cet ouvrage qui va paraître dans le tome 175 du Corpus Christianorum, aux pages 27 à 90.

[2] Dans le manuscrit la ponctuation se borne à un point après chacun des deux *est* et après *gustent*. Le mot *panem* s'y lit à la fin d'une ligne, le mot *quid* au début de la ligne suivante.

[3] Duchesne se conforme également à Gamurrini dans les premières éditions de ses „Origines du culte chrétien" qui reproduisent en appendice les chapitres XXIV à XLIX de l'*Itinerarium*. Dans l'édition de 1925, on ne sait trop pourquoi, il donne *qui liberari*.

quod librari	Gamurrini, Geyer
quod liberari	Meister, Bludau
quo liberari	Franceschini (1e éd.)
qui liberari	Franceschini (2e éd.) [4]
qui deliquari	Bernard
qui delibari	Heraeus, Pétré.

La multiplicité même de ces corrections montre assez la difficulté de la tâche. [5] La dernière d'entre elles mérite qu'on s'y arrête particulièrement. Sans vouloir pour autant prétendre retrouver le cheminement de la pensée de son auteur, Heraeus, au moment où il l'a élaborée, nous pouvons cependant voir dans la leçon *qui delibari* le résultat d'une double démarche de l'esprit. La première consisterait dans ce trait de lumière qui fait découvrir derrière cet énigmatique *liberari* un *libari* primitif, verbe, qui, par l'une de ses acceptions [6], semble parfaitement en situation dans un passage où il

[4] A proprement parler il s'agit ici de la leçon que M. Franceschini avait l'intention d'adopter dans l'édition qui finalement va paraître dans le volume cité plus haut du Corpus Christianorum, édition pour laquelle il a bien voulu collaborer avec l'auteur de la présente Note. Il a eu l'amabilité d'admettre que ce dernier mette dans le texte édité une leçon différente de la sienne, celle précisément qui va être proposée plus bas. Ajoutons que ce passage est le seul où le texte de l'édition s'écarte de celui de M. Franceschini.

[5] Löfstedt, dans son „Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae", Uppsala, 1911, s'est abstenu de toute remarque sur notre passage.

[6] Les différents sens de *libare* ont été naguère précisés par Mademoiselle Mohrmann à propos de son dérivé *illibatus*. Voici ce qu'elle écrit: „*Illibatus* est dérivé de *libare*, apparenté au grec *λείβω*, qui avait le sens de „verser". Ce *libare* est devenu de bonne heure un terme technique de la langue cultuelle et il a revêtu, comme *λείβω*, le sens de „faire une libation, offrir une libation" et, par extension, „prendre une part de quelque chose (liquide ou solide) pour l'offrir aux dieux". D'assez bonne heure *libare* est passé aussi dans la langue commune où il a reçu le sens plus large de „prendre une part, entamer, goûter, effleurer". C'est de ce sens de *libare* qu'est dérivé *illibatus*, qui n'a jamais revêtu un sens cultuel ou rituel, mais qui signifie: „non effleuré, entier". (L'Ordinaire de la Messe, par Bernard Botte, O.S.B. et Christine Mohrmann [= Études liturgiques publiées sous la direction du Centre de Pastorale liturgique et de l'Abbaye du Mont-César, 2], Paris-Louvain, 1953, Excursus IV. Illibatus, par Christine Mohrmann, p. 115.) — La présente Note fait état de plusieurs suggestions précieuses de l'éminent professeur de Nimègue. Qu'elle veuille bien trouver ici l'expression de ma respectueuse reconnaissance.

est précisément question de s'abstenir de „goûter" à certains aliments. La seconde démarche aurait pour but d'insérer le verbe *libari* dans le texte, mal transmis, de telle façon que l'équilibre de la phrase soit rétabli. L'écueil, ici, est représenté par le mot *quid*. Quel sens pourrait donc avoir: *quid libari non potest?* Mis sur la voie, semble-t-il, par la conjecture de Bernard qui propose *qui deliquari*, Heraeus a trouvé une ingénieuse et élégante correction qui, au lieu de l'impossible *quid libari*, lui fera écrire *qui delibari*.

Malheureusement la deuxième démarche, il faut bien le dire, ne tient pas les promesses de la première. La leçon *qui delibari* introduit, en effet, dans le texte une répétition difficile à accepter. Que veut dire: „ils ne goûtent (*gustent*) pas au pain, auquel on ne peut goûter (*delibari*)"?

Il faut donc chercher dans une autre direction. Peut-être est-ce le mot *quid* qui est responsable de l'échec? En tout cas, il n'a, jusqu'à présent, trouvé grâce auprès d'aucun des critiques qui ont essayé de corriger notre passage. Tour à tour, comme on l'a vu plus haut, ils lui ont substitué *quod*, *quo* ou *qui*. Ce mot ne serait-il pas tout simplement un intrus? Essayons d'en faire abstraction et supprimons-le, provisoirement s'entend. Nous lisons alors:

ut nec panem libari non potest,
nec oleum gustent, nec aliquid *etc.*

Dès lors l'intolérable répétition se trouve éliminée, *panem* étant rattaché au seul verbe *libari*, et *gustent* n'ayant pour compléments que les mots *oleum* et ce qui suit.

Mais est-on en droit d'attribuer à notre Egérie une phrase telle que: *nec panem libari non potest*, dont l'incorrection saute aux yeux? Indicatif (*potest*) après un *ut* consécutif (alors qu'au surplus la proposition parallèle avec *gustent* a bien son verbe au subjonctif); deux négations (*nec ... non*) qui normalement se détruisent; accusatif (*panem*) avec un verbe au passif (*libari*); sans parler du heurt que produit le passage d'une construction impersonnelle (*libari non potest*) à une construction personnelle (*gustent*), passage sans doute imputable à la spontanéité et à la vivacité du style de la pèlerine, très impressionnée en vérité par l'austérité extraordinaire que suppose l'abstinence de pain, qu'elle souligne d'un énergique *non potest!*

Pourtant à y regarder de près il semble bien que les incorrections signalées ne dépassent pas la mesure de ce que l'on peut attendre de l'auteur de l'*Itinerarium*, où on en retrouve de semblables en maint endroit. C'est ainsi que Löfstedt, dans son ouvrage classique sur la question, signale [7] plusieurs passages où un *ut* consécutif est suivi de l'indicatif: 19,3 *ut . . . digna est;* 43,5 *ut . . . conueniunt.* Il a même découvert un exemple de l'alternance des deux modes dans une même phrase: 7,3 *ut quantum irent . . . , tantum reuerterentur . . . , quantum . . . ibant, tantum . . . reuertebantur.* Pour ce qui est de la construction *panem libari*, ne s'agirait-il pas de ce que le même auteur appelle „construction des formes impersonnelles du passif avec l'accusatif d'objet", [8] particularité qu'il a reconnue dans les passages suivants: 25,3 *fit orationem;* 32,2 *factum fuerit missam;* 46,3 *fit cathecisin?* Quant au redoublement de la négation, il est simplement pléonastique, selon un usage trop fréquent dans le latin vulgaire pour faire ici difficulté.

Tout bien pesé, il semble donc que nous soyons autorisés à admettre au moins la possibilité de l'authenticité égérienne de *nec panem libari non potest.* Essayons à présent d'introduire, ou plutôt de réintroduire, dans cette proposition le mot *quid* que nous en avions provisoirement éliminé. Nous obtenons alors:

nec panem quid libari non potest.

Comme il importe avant tout de maintenir l'équilibre de la construction de la phrase telle que nous l'avons analysée plus haut, il ne saurait être question d'envisager une correction de *quid* en *quod, quo* ou *qui,* car pareil changement ferait de *qu(id) libari non potest* une incise séparée et obligerait de rattacher de nouveau *panem* à *gustent.* Il ne reste donc qu'à accepter le mot *quid* sans le modifier. Quel rôle lui attribuer dans la phrase? Le plus obvie serait de le rattacher étroitement à *panem* et de le regarder comme une forme de l'adjectif indéfini *quis. Quid* deviendrait ici l'équivalent de *quem, panem quid* vaudrait *panem quem.* Nouvelle et grave incorrection,

[7] Voir sur ces passages Löfstedt, *op. cit.*, p. 254–255.

[8] Voir *op. cit.*, p. 290–292. Que si l'explication proposée ne semblait pas convaincante, la légère correction de *libari* en *libare* supprimerait la difficulté. Elle pourrait se réclamer des passages, 2,7 *facere non potest*, et 5,8 *nec retinere poterant*, au sujet desquels on consultera Löfstedt, *op. cit.*, p. 44–45.

que l'on n'admettra pas sans hésitation. Mais, après tout, ne sait-on pas que les pronoms en général, et particulièrement *quis/quid*, occupent une place à part dans le latin tardif et que, assez tôt, on n'y distingue plus, ou à peine, les genres? Notre passage ne ferait ainsi qu'illustrer par un exemple nouveau cette loi générale. [9]

Il se trouve donc, en fin de compte, que d'une part la leçon *quid libari* donnerait à l'ensemble de la phrase un sens excellent et que, d'autre part, les objections que l'on pourrait lui opposer ne sont pas sans réponse plus ou moins plausible. Dans ces conditions, on peut sans doute espérer que le lecteur de la nouvelle édition de l'*Itinerarium Egeriae* comprendra, même s'il croit ne pas devoir les admettre toutes, les raisons qui ont fait juger opportun de donner au texte édité la forme suivante:

„Esca autem eorum quadragesimarum diebus haec est, ut nec panem quid libari non potest, nec oleum gustent, nec aliquid, quod de arboribus est, sed tantum aqua et sorbitione modica de farina."

Ce qu'une traduction française, qui s'inspirerait de l'excellente version de Mademoiselle Pétré, [10] pourrait tenter de rendre en ces termes:

„Quant à leur nourriture, les jours de carême, la voici: il ne leur est pas permis de goûter au moindre morceau de pain, ils ne prennent pas non plus ni huile, ni rien qui vienne des arbres, mais seulement de l'eau et un peu de bouillie de farine."

Abbaye S. Maurice et S. Maur,
Clervaux, Luxembourg.

---

[9] La solution proposée cherche, on le voit, à reduire au minimum les corrections du texte transmis. Si on ne la jugeait pas satisfaisante, on pourrait peut-être envisager soit *panis quid libari*, où *panis* est au génitif, soit *panem quis libare*. Je dois ces suggestions à M. Franceschini, qui est, du reste, peu enclin à s'y rallier.

[10] Ethérie. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction (= Sources chrétiennes, vol. 21), Paris, 1948, p. 215–217.

L'ÉVANGILE DE VÉRITÉ ET LA DIFFUSION DU COMPUT DIGITAL DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

H. I. MARROU

La luxueuse édition procurée par M. Malinine, H. Ch. Puech et G. Quispel, *Evangelium Veritatis (Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, VI), Zürich 1956, a rendu accessible la version copte de cet Evangile gnostique, telle que nous l'a conservée le *Codex Jung*, l'un des manuscrits découverts en 1945 à Nag–Hammadi. A la p. 32 (f° XVI^{v}), 1.4–16, on lit le passage suivant, qu'on me permettra de citer dans la traduction française des éditeurs (*op. laud.*, p. 35); il s'agit de la parabole de la brebis perdue, de la joie du Pasteur qui, ayant laissé les quatre-vingt dix-neuf autres, est parti à la recherche de la centième et l'a retrouvée:

> Car 99 est un nombre qui est (compté) sur la main gauche qui le détient. Mais, dès que l'on trouve l'Un, le nombre tout entier passe à la main droite. Ainsi en est-il de celui qui manque de l'Un, c'est à dire de la main droite entière, qui attire ce qui est déficient, le prend de la partie gauche et le fait passer à la droite. Et de la sorte, le nombre devient 100.

L'auteur met ici en œuvre *le* système bien connu du «comput digital», *finger-symbolism*, en usage à l'époque impériale romaine et dont nous possédons l'exposé détaillé en latin sous la plume de Bède le Vénérable (*De loquela per gestum digitorum*, P.L., t. 90, c. 685–693), en grec sous celle de Rhabdas (*Epist.* 1, 3, éd. P. Tannery, *Mémoires Scientifiques*, t. IV, Paris 1920, p. 90–96: Smyrne, XIV° s.), en arabe (Ibn Bundud: Andalousie, XIV° s., et plusieurs autres), en persan (Ali Yezdi, XV° s., etc: v. J. G. Lemoine, *Les anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et en Occident*, dans: *Revue des Etudes Islamiques*, VI, 1932, p.

1–60); demeuré longtemps populaire dans les pays d'Orient (l'encyclopédie persane *Djihan-Ghiri* qui l'atteste date du XVII°s.), ce comput semble être sorti d'usage en Occident au cours du moyen âge: il sera analysé à nouveau par les mathématiciens de la Renaissance (L. Pacioli, *Summa de arithmetica. . .*, Venise 1494; J. Clichtove, *De mystica numerorum significatione*, Paris 1513) et, à leur suite, par les historiens modernes de la science (e.g. J. Gow, *A short History of Greek Mathematics*, Cambridge 1884, p. 24–27; M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, Leipzig 1894, p. 778–780).

Je rappelle les principes de ce système, à la fois complexe et cohérent:

les trois derniers doigts de la main gauche, plus ou moins repliés sur la paume (en tout 9 combinaisons), servent à indiquer les unités;

la position relative du pouce et de l'index de la même main (9 combinaisons) marque les dizaines;

les mêmes figures de la main droite servent (pouce et index) pour les centaines, et (3°–5° doigts) pour les milliers: on arrive ainsi à 9 999;

pour les dizaines et centaines de mille, la main, soit droite, soit gauche, au lieu d'être présentée verticalement en avant du corps, vient toucher soit la poitrine, soit le nombril, soit le fémur: ces gestes sont bien représentés sur les manuscrits illustrés de Bède (v. par ex. le ms. Paris, *B.N.*, *f. lat.* 7418, étudié par A. Cordoliani, *Etudes de Comput*, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. CIII, 1942, p. 61–65);

ces combinaisons permettent d'atteindre 999 999; pour le million, on serre les deux mains entrelacées.

Dans son important mémoire, *Het kortgeleden ontdekte «Evangelie der Waarheid» en het Nieuwe Testament*, publié d'abord dans les *Mededelingen* de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences (Afd. Letterkunde, N.R., Deel. 17; No. 3, 1954), puis en traduction anglaise dans le recueil *The Jung Codex, a newly recovered Gnostic Papyrus*, édité par F. L. Cross, Londres 1955, W. C. van Unnik a invoqué le passage précédemment cité de l'*Evangile de Vérité* pour corroborer l'hypothèse qu'il a brillamment formulée, attribuant cet ouvrage «à Valentin lui-même, qui l'aurait vraisembla-

blement composé à Rome entre 140 et 150» (pour reprendre la formule des éditeurs qui, p. XIV, exposent cette hypothèse avec sympathie sans toutefois la reprendre à leur compte). M. van Unnik écrit en effet (*The Young Codex*, p. 97):

According to Dr. E. J. Dijksterhuis, it was a method of reckoning known solely in the West. There are no traces of any acquaintance with it in Greece and the East, where other methods of counting were customary. This fact gives us a valuable hint as to the region to which our work belongs. Because this kind of explanation was intelligible only in the West of the Roman Empire, the *Gospel of Truth* must have had its origin here.

Et il nous indique en note que M. Dijksterhuis l'a renvoyé au livre, très général, de K. Menninger, *Zahlwort und Ziffer, aus der Kulturgeschichte unserer Zahlsprache und des Rechenbretts*, Breslau 1934, p. 140–153.

Il faut regretter qu'on n'ait pas tenu compte également de la documentation rassemblée dans une longue note de mon *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, 1° éd. Paris 1948, p. 517–518, n. 9; elle aurait mis en garde contre ces affirmations imprudentes. Le comput digital de Bède inconnu en Orient? Il y est resté en usage jusqu'aux temps modernes! Inintelligible pour des Grecs du II° siècle? Il suffit de se reporter à Plutarque, *Regum et Imperatorum Apophtegmata*, 174 B, qui attribue au Perse Orontès, disgracié par son beau-père le roi Artaxerxès II (404–358), ce mot désabusé: *Καθάπερ οἱ τῶν ἀριθμητικῶν δάκτυλοι νῦν μὲν μυριάδας, νῦν δὲ μόναδα τιθέναι δύνανται, τὸ αὐτὸ καὶ τοὺς τῶν βασιλέων φίλους, νῦν μὲν τὸ πᾶν δύνασθαι, νῦν δὲ τοὐλάχιστον*
(entendez: selon que la main gauche est présentée verticalement en avant du corps ou, horizontalement, appuyée sur la poitrine: cf. Bède: *cum dicis decem millia laevam in medio pectore supinam appones...*).

Je dis bien: Plutarque; sans doute les *Reg. Apophtegmata* ont souvent été rejetés comme *spuria*, mais il semble bien que ce soit à tort; l'excellent connaisseur qu'est mon collègue et ami R. Flacelière a bien voulu attirer mon attention sur deux points: (1) Plutarque nous dit lui-même, dans le *De cohibenda ira*, 457 D, qu'il s'emploie à recueillir, *συνάγειν*, et étudier *τὰ τῶν βασιλέων καὶ τυράννων*; (2) l'épître liminaire de l'auteur à Trajan est tout

à fait dans le style de Plutarque, et K. Ziegler en convient dans son article du *Pauly–Wissowa*, s.v. Plutarchos, n° 2, c. 863. On observera que cette dédicace à l'empereur Trajan (97–117) situe cet opuscule avec précision au tout début du II° siècle, antérieurement à la date vraisemblable de l'*Evangile de Vérité*.

Le recueil des *Apophtegmes* a pu être grossi d'additions successives dans la tradition manuscrite, mais il n'y a pas de raison de suspecter l'anecdote relative à Orontès, bien à sa place dans le groupe des Perses qui ouvre la collection. Aussi bien nous la retrouvons un peu plus tard, toujours au II° siècle, sous la plume d'un autre auteur grec, Aelius Aristide (117–179/187), dans son *Discours sur les Quatre*, XLVI D, 257, dont la date ne peut être fixée avec précision (cf. A. Boulanger, *Aelius Aristide...*, Paris 1926, p. 156–162: *ὅπερ περὶ τοῦ δακτύλου φασί ποτ' εἰπεῖν Ὀρόντην τὸν Πέρσην ὡς αὐτὸς ὢν τῇ θέσει ποτὲ μὲν τὰ μύρια σημαίνει, ποτὲ δὲ οὐ πλέον ἢ ἕν*. Elle était si populaire en Orient (je n'ai pas à parler des Latins) qu'elle sera reprise par Eunape de Sardes au début du V° siècle (fr. 84 Müller, *F.H.G.*, t. IV, p. 51), d'où elle passera dans la «Souda» (éd. A. Adler, *Suidae Lexikon*, t. I, p. 339, A 3752; t. III, p. 415, M 1303; cf. p. 562, O 624).

Ce n'est pas la seule allusion à notre comput digital que renferme la littérature grecque d'époque impériale: voici par exemple une épigramme de l'*Anthologie Palatine*, XI, 72, 3–4. Il s'agit d'une vieille femme qui, ayant dépassé la centaine, a recommencé à compter ses années sur la main gauche:

ἡ χερὶ λαιῇ
γῆρας ἀριθμεῖσθαι δεύτερον ἀρξαμένη

(en effet, pour indiquer nombres comme 101, 102, 103... il fallait, tandis que la main droite faisait, du pouce et de l'index, le signe 100, utiliser en même temps les doigts de la main gauche pour ajouter 1, 2, 3... Notre centenaire recommençait donc à utiliser sur cette main les nombres de 1 à 99 qu'elle avait épuisés une première fois).

Les manuscrits attribuent ce texte à un certain Bassos de Smyrne; si, comme l'a fait hardiment J. Geffcken (ap. *Pauly–Wissowa*, s.v. Lollius n° 17), on pouvait identifier avec sécurité ce personnage à Lollius Bassus, un poète, familier de Germanicus, l'usage du

comput serait attesté pour le début du I° siècle de notre ère; mais on sait avec quelle prudence il faut risquer de telles identifications (cf. R. Reitzenstein, *ibid.*, s.v. Bassus, n° 33).

Enfin si la date des tessères d'ivoire, portant des représentations de nos symboles numériques, reste elle aussi discutée (I° ou IV° siècles?), leur origine orientale et très précisément alexandrine n'est pas douteuse (v. les exemplaires de la collection Froehner au Cabinet des Médailles de Paris, — le British Museum en possède également —, ap. *Histoire de l'Education . . .*, pl. II, ou mieux dans l'éd. allemande: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Fribourg-Munich 1957, fig. 25).

On comprend dès lors que j'aie pu écrire avec assurance (*op. cit.*, p. 517): «Le procédé n'appartenait pas en propre aux milieux latins».

Un problème reste posé, que je ne prétends pas résoudre ici: celui de l'origine de ce symbolisme, promis à une si large et si durable popularité. D. E. Smith nous égare en affirmant: «The system was in use among the Greeks in the 5th century B.C.» (*History of Mathematics*, t. II, Boston 1925, p. 198), car les textes qu'on a pu invoquer à l'appui de cette opinion (Hérodote, VI, 63; 65; Aristophane, *Vesp.* 656–664) concernent le calcul sur les doigts, tel que nous le pratiquons encore à l'occasion, et non cette représentation figurée des nombres. J. G. Lemoine chercherait plutôt du côté du Proche-Orient; il est peut-être prématuré de remonter d'un coup, comme il fait, jusqu'aux Sumériens du XXVI° siècle (art. cité, *Rev. des Et. Islam.*, 1932, p. 53–54), mais le texte de Plutarque nous oriente bien dans cette direction.

Je voudrais en effet revenir, pour terminer, sur ce précieux passage des *Apophtegmes*: je ne prétends pas établir l'authenticité du mot prêté à Orontès (sur ce personnage, v. H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, t. II, n° 593); on sait que les «mots historiques» ont bien rarement été prononcés et celui-ci peut n'être qu'une réfection de telle pensée de Polybe (V, 26, 13). Mais pour que l'anecdote possédât un minimum de vraisemblance, il fallait que Plutarque n'ait pas commis un trop grossier anachronisme en la plaçant dans la bouche d'un Perse du IV°s. av. J.C. J'en conclus que l'introduction du comput digital remonte bien avant le II°s. de notre ère.

On remarquera aussi que ni Plutarque, ni Aelius Aristide et les autres après lui, n'explicitent l'allusion au mécanisme si complexe du comput: c'est donc que le public de langue grecque était, dès le II° siècle, assez familier avec ce symbolisme pour le reconnaître du premier coup, — bien qu'Oronte fît allusion à la représentation des «myriades» dont l'usage, dans la vie quotidienne, devait être moins fréquent que celui des unités, dizaines ou centaines (cf. Martianus Capella, VII, 745–746).

Châtenay-Malabry, 19 rue d'Antony,

AD AUGUST. CONF. VIII, XII, 29

SCRIPSIT

A. SIZOO

Cogitanti mihi saepenumero – ut Ciceronis verbis utar – et memoria omnia repetenti, quae viri docti his octo fere annis scripserunt de illo Confessionum loco, ubi Augustinus narrat, quid sibi in horto Mediolanensi evenerit, auctorum sagacitas atque doctrina mirabiles videbantur; attamen facere non poteram quin quaererem, nonne nimio ingenii acumine usi locum interpretati sint ita ut Augustinum longe alia et multo abstrusiora denotantem facerent quam ipse verbis apertis nec cuiquam obscuris significasset. Num re vera putandum est Augustinum conversionem suam eo modo narrasse ut aequales nonnisi summa animi intentione, posteri doctrina tantum adhibita maxima et undique congesta intellegere valerent ea, quae in horto Mediolanensi facta essent? Unde illae interpretum angustiae, unde illae doctae investigationes? Non aliunde nisi ex eo, quod solus codex Sessorianus pro ceterorum omnium codicum lectione *de vicina domo* praebet *de divina domo.* Accedit quod verba pueri („an puellae, nescio"): *tolle, lege* neque ipsi Augustino aperta erant nec nobis perspicua sunt. De utraque quaestione pauca in medium proferam.

V.d. Franco Bolgiani, qui libellum scripsit de codice Sessoriano, demonstravit [1] ubicunque in cod. S. litterae assimulatae sint, litteras, quae vocentur dentales, tantopere valuisse, ut littera alia in litteram dentalem mutaretur, ideoque suspicatur eam ob causam verba q.s. „*d*e *v*icina *d*omo" a Sessoriani librario per errorem mutata esse in: „*d*e *d*ivina *d*omo." Haec res quomodocunque se habet, equidem mihi persuasi errorem in alia re situm esse, nam mecum reputavi haec:

[1] Franco Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle „Confessioni" di S. Agostino,* Torino, 1954 p. 38.

Augustinus scripsit aut *divina* aut *vicina*. Si scripsit *divina*, archetypus, quisquis ille fuit, omnium codicum excepto Sessoriano hoc verbum mutavit in *vicina*. Sin autem scripsit *vicina*, archetypus codicis S. hoc verbum mutavit in *divina*. Utra mutatio facilius explicatur? Procul dubio posterior. Librarius archetypi codicis S. primo recte scripserat *vicina*, sed cum transcribendo pervenisset ad verba haec: ,,surrexi nihil aliud interpretans *divinitus* mihi iuberi nisi ut" e.q.s., stilum de manu deposuit et *loco prave intellecto* secum consideravit haec: ,,si Augustinus *divinitus* iubetur, id est a parte Dei, vocem, qua iubetur nequaquam audire potest sonantem e domo *vicina*, sed talia verba divina necesse est prodire e domo *divina*". Tum stilo resumpto *vicina*, quod vocabulum prius scripserat, mutavit in *divina* nescius se locum depravare et viris doctis temporum futurorum quaestionem difficilem persolvendam praeponere. Re vera, si cum omnibus codicibus praeter unum et cum omnibus fere viris doctis Augustinianistis legimus: *vicina*, totus locus facillime intellegitur, sin autem legimus *divina*, non nisi argumentationibus difficillimis enucleari potest. Controversiam, quae controversia vix esse potest, debemus codicis ignoti ignoto librario, quem Augustini verba ,,divinitus mihi iuberi" falso, utpote male perspecta, impulerunt, ut *vicina* mutaret in *divina*.

De pueri ,,an puellae" (nonne praepuberum voces similes sunt?) cantione ,,tolle lege, tolle lege" multa viri docti scripserunt. Maxime sane interest, quid his verbis Augustinus existimaret sibi praecipi de eaque re nemo dubitat: putabat codicem sibi esse tollendum atque aperiendum et legendum quod primum caput invenisset. Puerulus vero quid spectabat dicendo et crebro repetendo ,,tolle lege"? Alii aliter interpretati sunt haec verba, quibus clariora et notiora haud scio an nunquam ex ore puerili profluxerint. Omnes interpretationes commemorare necesse non habeo, nemini notae non sunt. Quamquam mihi persuasum est nunquam pro certo cognitum iri, quid pueri verba valuerint, tamen, ut est animus humanus curiosus cupidusque intellegendi, propositurus sum qua de causa mihi videatur puer haec verba exclamasse. Conscius mihi sum in lubrico me versari, attamen quamquam dubitanter interpretationem meam in medium proferam et lectoris arbitrio permittam.

Fingamus in domus vicinae superiore parte puerum ludentem ad

fenestram. Prospectans hortos vicinos quid per arborum ramos et sarmenta fruticum videt? Virum stratum sub quadam fici arbore („ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo"). Quidnam, ita puer, hic sibi vult, quid agit? An fructus, qui ex arbore deciderunt, colligit? Certe habitu corporis similis est colligenti. Et ecce exclamat puer: „tolle lege" („raap op, verzamel", „take up, collect", „ramasse, recueille", „hebe auf, sammle"). Haec verba dicit „cum cantu" et „crebro repetit". Estne cantio, quam fructuum colligendorum temporibus in regione Mediolanensi iuventus decantare solebat, quae cantio puero virum genibus nixum sub arbore videnti statim animo occurrit? Nesciebat eam Augustinus, minime mirum id quidem, nam ex Africa oriundus erat in eaque regione pueritiam degerat.

Ecce novam interpretationem proposui, mihi quidem verisimilem; utrum recta sit necne, semper ignorabo.

Amsterdam (Z.), Raphaëlplein 26

REVIEWS *

Philon d'Alexandrie : La migration d'Abraham. Introduction, texte critique, traduction et notes par René Cadiou. (Sources chrétiennes, no. 47, Série annexe). Paris, Éditions du Cerf, 1957. Pp. 91 (including 65 double pages).

Cadiou, well known for his studies of Origen, has increased the debt due him by other scholars by producing this critical edition and translation of one of Philo's more esoteric works. Against Cohn and Wendland, he often relies on the less elegant readings of Cod. Monacensis gr. 459, and as compared with German and English translators he has produced a more rugged and less stylized translation. Those who have struggled with Philo's Greek will appreciate this feature of his work. Useful additional notes clarify Philo's thought in relation to his background, both Hebrew and Greek, and clearly indicate how much he owed to Posidonius. It is possible, however, that the praise given Philo's "humanism" in the introduction is a little higher than the content of this treatise would suggest.

University of Chicago ROBERT M. GRANT

Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos quae supersunt; accedunt aliquot homiliae anonymae. Edidit Marcel Richard. Oslo; A. W. Brøgger, 1956. (*Symbolae Osloenses*, Fasc. Supplet. XVI). Pp. xxxiv + 273.

In the fourth century Asterius the Sophist (on whom cf. G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936, 316–57) wrote comments on the Psalter, as Jerome says. Extracts from his comments are preserved in a sixth-century catena on Psalms 1–50, and homilies by Asterius on the Psalms and for the Octave of Easter are found in several manuscripts of Chrysostom's commentary on Psalms 4–12. This mixture is due in part to the custom of preaching on the Psalms after Easter. Three of the homilies ascribed to Asterius, however, may well not be genuine (I, XIV, XXIV), and Richard has doubts about X, XXVI

* At the request of several readers the editorial committee has decided to have the reviews printed in a bigger type from now on.

(against Arius and Eunomius, p. 206), and XXVII, 9–24. The manuscript tradition is quite complicated. In the sixth century a partial edition was known; by the beginning of the eighth a copyist had combined a collection of comments and panegyrics which was then joined with Chrysostom on Pss. 4–12 and presented as his; a somewhat larger collection was read and noted by Photius in the ninth century. Various manuscripts attest the existence of the last two stages, which were followed by other stages, with additions or subtractions, which Richard has analyzed.

As the editor points out, there seem to be no traces of the Arianism to which Asterius subscribed after the council of Nicaea. The homilies are rather wearisomely rhetorical and allegorical, though a primary reference to David's life is usually indicated. The psalm-titles are given full value, and more. Contemporary events are mentioned on p. 13, 8 ("at the feast of the Passover our rulers ... release prisoners from jail") and pp. 228–31 (attack on horse-racing and theatrical performances; citizens called Antiochenes, Romans, Byzantines; cf. "Syrian, Hebrew, Roman"). Asterius is fond of the symbolical meaning of numbers (eight resurrections in the Bible, p. 156; seven ages of man, pp. 163–64; seven days referred to Christ, pp. 165–66) and of animals (lion, p. 101; locust, pp. 105–7). As in the *Physiologus*, we read that the lion is said to sleep with his eyes open, but for Asterius he is a symbol of the demons and the devil, not of Christ.

The apostles are praised because, educated by the Spirit, they became rather like Asterius himself: "at first unlettered, now rhetoricians; at first uneducated, now philosophers" (p. 112, 19). And their exegesis is permanently valid. In Ps. 2, 2 the kings and archons must be referred to Herod and Pilate; "the persons interpreted by the apostles cannot be interpreted otherwise" (pp. 5–6, a reference to Acts 4, 27–28). But since kings and archons are plural, there is a secondary reference to the devil and the demons, as we know from Rom. 6, 12 and Eph. 6, 12.

We are most grateful to Richard for presenting a valuable example of fourth-century exegesis. This volume is a permanent and important contribution to patristic studies.

University of Chicago (Ill.) ROBERT M. GRANT

Léon le Grand, *Sermons, Tome II*. Traduction et notes de Dom René Dolle (Sources chrétiennes, No. 49). Paris, Les Éditions du Cerf, 1957. 93 pp. (numeris 19/89 bis numeratis). Pret. 630 fr.

Anno MCMXXXXIX primum uolumen utilissimae huius editionis a V. R. R. Dolle curatae et praefatione V. R. J. Leclercq debita instructae in lucem prodiit; continebat omnes Leonis Magni in Nativitate Domini et in sollemnitate Epiphaniae sermones, quos duo alia uolumina secutura esse annuntiauit editor, ut omnium Leonis sermonum editio integra Patrum Latinorum studiosis praesto esset. Sed operis inter progressum magis ex re uisum est tria uolomina addere, ita quidem, ut secundum, quod nunc publici iuris factum est, omnes de collectis deque Quadragesima sermones exhiberet, sermones Paschales tertium, ceteros omnes quartum. Secundum hocce uolumen, ut primum, magnis laudibus dignum est, cum propter textus distinctionem diligentissimam – nouae textus constitutioni hic locus non erat – et uersionem franco-gallicam lectu iucundissimam tum – nescio an in primis – propter adnotationes magna cura selectas et stilo terso lucidoque scriptas.

Paucas addo notulas, ut quanto studio hanc editionem perlegerim demonstrem. Ad serm. 23, 2 (p. 16) *in ignem ad diaboli et angelorum eius tormenta dispositum* notandum erat Leonem hic ad Matth. 25, 41 alludere. – In serm. 25, 1 (p. 25) scribendum erat *pro condicione communi*, non *conditione*, quod plane aliud uocabulum est, a uoce *condicio* ab ipsis Patribus semper cum cura distinctum. – In serm. 27, 2 (p. 34) aliquid notari oportebat ad uocabula *o anima Christiana*, quippe cuius iuncturae historia quae maioribus curis inuestigetur dignissima sit (cf. tamen adn. ad 28, 1, p. 40). – In serm. 29, 2 (p. 45, l. 4) pro *ieiunuit* legas *ieiunii*. – Ibid. non intellego, cur uerba *Nunc fidelis animus per arma justitiae a dextris se exerceat et sinistris* hoc modo francogallice uersa sint: „Qu'aujourd'hui l'âme fidèle s'exerce au moyen des armes offensives et défensives de la justice". – Notatu (nec non adnotatione) dignus est hic locus (serm. 29, 4, p. 48): *cum prorsus nulla sit substantia mala, nec ipsius mali sit ulla substantia:* quaestio, utrum Leo hoc ex Ambrosio uel ex Augustino hauserit an uero haec de mali natura opinio eius temporibus iam Occidentalium omnium communis proprietas, ut ita dixerim, facta esset, re uera in quam inquiratur dignissima est.

– In serm. 29, 3 (p. 47) uerba *ut superbus hostis de eo quod quondam ligaverat ligaretur* minus recte uersa esse uidentur his uerbis: „. . . que l'orgueilleux ennemi fût enchaîné à cause de celui qu'il avait autrefois enchaîné": nisi omnia me fallunt, praepositio quae est *de* hic sensum instrumentalem habet, praeterea Leo scripsit *quod*, non *quem*. Sed minores hae obseruationes minime impediunt, quominus editorem omnibus modis de Leonis sermonibus recte intellegendis optime meritum esse dicamus.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

Aloys Grillmeier S. J., *Der Logos am Kreuz*. München, Max Hueber, 1956. Pp. xii + 151 + 4 plates. DM 12.80.

Fr. Grillmeier's fascinating study takes at its point of departure the oldest clearly depicted Imago Christi crucifixi which we possess, a miniature in the Syriac Rabula-codex of the year 586. It portrays Christ as crucified, transfixed by the lance of John 19, 34f., yet with his eyes open and a nimbus about his dead. How is it possible for him to be alive and dead at the same time? Clearly we have to do with what G. calls a "realsymbolisch" type of portrayal (as contrasted with the "realistic" type). He proceeds to trace its origins, along with an analysis of the relation of symbolic considerations to the Christ- and cross-portrayals of early Christianity. The particular portrayal found in Rabula's work goes back to the *Physiologus*, c. 1: "While the lion sleeps in his den, his eyes are watching, for they are open... So indeed the body of my Lord slept on the cross, but his deity was awake at the right hand of the Father." The Christological doctrine implicit here is then related by G. to the theological controversies of the first six centuries. With E. Peterson (*Byz. Zeitschr.* 47, 1954, 71) G. dates the *Physiologus* after 385.

At the beginning of his study he points out how widespread was the interpolation of John 19, 34f. into Matt. 27, 49 and 50 in ancient gospel texts (Sinaiticus, Vaticanus, Ephraemi rescriptus, etc.; also John Chrysostom); thus the lance-thrust preceded Christ's death. He argues, however, that the text is not the source but a reflection of the symbol.

The book deserves wide reading not only for the excellent way

in which the subject is treated but also for the important subsidiary studies and observations, especially in regard to Christian symbolism.

University of Chicago (Ill.) ROBERT M. GRANT

Theodor Klauser, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche.* Köln and Opladen; Westdeutscher Verlag, 1956. Pp. 122 + 20 plates and charts.

This study, a publication of the Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, provides an excellent summary of the early Roman tradition about the apostle Peter and its relation to the excavations under St. Peter's. Klauser points out that the excavations have failed to give a real proof that the apostle was buried there or that a cult of his relics was really primitive. They have provided positive proof, however, for two points. (1) In the time of Gaius (c. 200) it was believed that the *aedicula* in the Vatican marked the apostle's martyrdom. (2) Constantine held the same view, and there was never any translation of relics to or from St. Sebastian. The date 29 June 258 is probably remembered because at St. Sebastian for the first time "nur privaten Totenmahlfeiern zum Gedächtnis der Apostel" were replaced by "ein liturgischer Gemeindegottesdienst zu ihren Ehren" (p. 75).

Klauser says that Peter was really crucified in the Vatican gardens in July 64. But in the period before the middle of the second century there was no interest whatever in the relics of martyrs (p. 70 n. 137). It arose only with the development of the idea of apostolic succession—to be sure, already intimated in I Clement, but not a part of "general church consciousness" until about 165, when the *aedicula* was erected. How was the spot of Peter's martyrdom chosen? Perhaps a half-erased name like PETR[ONIUS] was noticed on some tombstone (p. 72)! This conclusion is of course possible; it is also possible that the stone read PETRUS.

University of Chicago, (Ill.) ROBERT M. GRANT

H. H. Rowley, (editor) *Eleven Years of Bible Bibliography.* The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946-56, Indian Hills, Colorado, The Falcon's Wing Press, 1957, viii, 804 pp. Pr. $ 7.50.

This volume contains the reissue of the Annual Lists of the British Society of Old Testament Scholars, which – printed for private circulation – appeared under the editorship of Professor Rowley of Manchester University to which is added a composite index of the names of authors for the entire eleven years. The Lists do not give full-length reviews, but short notices designed to indicate the quality of the book as well as the area with which it deals. These notices, written by seventy English, American and Continental scholars, a key to whose initials is to be found on p. 787, are listed under the following headings: General; Educational; Archeology and Epigraphy; History and Geography; Text and Versions; Exegesis and Modern Translations; Literary criticism and Introduction; Law, Religion and Theology; The Life and Thought of the Neighbouring People; The Dead Sea Scrolls; Apocrypha and Post-Biblical Judaism; Philology and Grammar.

Although the Bibliography is in the first place intended to serve Old Testament scholarship – and it has deservedly aroused the interest of the *Alttestamentler* –, yet the range of works reviewed is so extended as to include e.g. the Commentary of Hippolytus on Daniel (p. 137), Basil's Homilies on the Hexaemeron (p. 327), *Sacramentum Futuri* by J. Daniélou (p. 349), The *Philo Supplement* by R. Marcus (p. 626) and M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (p. 703). For those who are interested in New Testament and Patristic Studies a perusal of the Lists will therefore prove itself worth its while.

Leiden, Rapenburg 53 T. JANSMA

DIE NOE-DARSTELLUNG IN DER FRÜHCHRISTLICHEN KUNST

Eine christlich-archäologische Abhandlung zu J. Fink: Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst

VON

R. P. J. HOOYMAN

In seinem 1955 erschienenen Buch „Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst" [1] hat der Autor die Ergebnisse seiner Forschungen nach dem Bildtypus von „Noe in der Arche" niedergelegt und zugleich dessen Bildsinn zu bestimmen versucht. Die von dem Verfasser neugewonnene Ansicht von der Noe-Darstellung wirkt gegenüber der geläufigen Erklärung durchaus revolutionär: „Noe in der Arche" wird, so fasst der Autor seine Ergebnisse zusammen, nicht als ein Rettungssymbol dargestellt, sondern primär als ein Busssymbol, das zugleich zu bussfertiger Gesinnung ermahnt.

Diese an sich so überraschende und interessante These hat uns angeregt, den Bildtypus „Noe in der Arche" in den frühchristlichen ikonographischen und literarischen Quellen näher zu untersuchen. Dabei sind wir zu einem anderen Schluss gelangt als Fink in dem oben zitierten Buch. In dieser Abhandlung soll daher zunächst Finks Erklärung kritisch geprüft werden, sodann unsere Ansicht der seinigen entgegengehalten werden.

I. Finks Erklärung von: „Noe der Gerechte"

Das Noebild in der frühchristlichen Kunst ist eine Darstellung nach einem festen Schema: ein Mann mit erhobenen Armen in einem auf dem Wasser stehenden oder schwimmenden Kasten, in dessen Nähe fast immer eine Taube (manchmal zwei) mit einem Ölzweig abgebildet ist. Das Schema ist sowohl auf den Fresken der Katakomben als in den Reliefs der Sarkophage immer das gleiche: der eine Mann mit erhobenen Armen, halb in einem Kasten, halb

[1] Münster-Köln 1955 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 4). Dieses Buch wird in dieser Abhandlung zitiert als: Fink.

über den Rand emporragend, und in seiner Nähe die Taube mit dem Ölzweig.

Es fällt auf, wie stark diese Darstellung von dem Sintflutbericht der Genesis 6-8 abweicht: hier kein Noe mit der ganzen Familie, mindestens acht Personen, und dem zahlreichen Getier, das er mitnahm, sondern nur eine Ein-Mann-Besatzung; hier keine auf den Wassern schwimmende Grossraumarche, sondern bloss ein kleiner, viereckiger Kasten, der auf dem Boden steht oder die Form einer stelzigen Kufe hat mit aufstehendem Deckel; und abweichend vom Genesisbericht hier ein Mann mit stereotyp erhobenen Armen, in der Haltung des frühchristlichen „Orans".

Das Bild ist nicht eine epische Darstellung des biblischen Sintflutberichts, sondern eine hiervon unabhängige Komposition. Der Sinn ist nicht eine bildliche Verkürzung, sondern – nach der Auffassung Finks – eine Verbildlichung eines Gedankens, der sich an die Person des Noe knüpft; die Darstellung gilt der Person Noe [2].

[2] Fink (S. 18-28) ist der Ansicht, dass die Symbolisierung dieses Gedankens nicht in den Zusammenhang der anderen geläufigen frühchristlichen Darstellungen hineinpasse. Die ältesten Bilder der christlichen Kunst (Jonas, Isaak, Daniel) seien vor allem Heilssymbole, welche das christliche Heil, Rettung von Sünde und Rettung im Tode, ausdrücken sollen. Fink erblickt in diesen Heilssymbolen zunächst episierende Szenen, die in mehr oder weniger erzählendem Stil eine Rettung aus der früheren Heilsgeschichte wiedergeben sollen. Sie hätten also anfangs historische, epische Züge aufgewiesen und nicht einen rein thematischen, symbolischen Charakter gehabt; erst später wären sie zu einer thematischen Darstellung ohne weiteren erzählenden Charakter verkürzt worden. Wir wagen, die Richtigkeit dieser Auffassung zu bezweifeln. Aus den ältesten Bildern der christlichen Kunst geht hervor, dass man anfangs überhaupt kein Interesse hegte für die Darstellung rein historischer Begebenheiten, sondern nur für den Symbolwert, den Gestalt gewordenen Gedanken . . . Die ältesten Darstellungen sind „sigla", Zeichen, die auf das christliche Heil hindeuten; dabei unterbleibt die Geschichte: z.B. die Symbole des Hirten, des Lehrers, des lebendigen Wassers, der Mahlszene. Erst nach dem Kirchenfrieden gelangen die historischen Heilsfakten als Fakten zur Darstellung, aber auch dann noch vor allem wegen ihrer symbolischen, allegorischen Bedeutung (vgl. F. v. d. Meer: Christus' Oudste Gewaad, Utrecht-Brussel 1949, S. 51 f.); erst viel später entsteht die kontinuierliche Erzählung.

Die Argumente welche Fink beibringt, entbehren u.E. der Beweiskraft. Dass die Jonasbilder ein epischer fünfszeniger Zyklus gewesen seien, kann man nicht beweisen: Weder in der Kammer A der Callixtuskatakombe noch sonstwo lässt sich feststellen, dass sich die Christen eine „Meerwurfsszene"

Als Zeit für die Entstehung des römischen Noebildes möchte Fink die Mitte des dritten Jahrhunderts ansetzen; die Mehrzahl der Noebilder findet sich in der Periode zwischen 250 und 350; in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts werden sie seltener um schliesslich ganz zu verschwinden.

Welches ist nun der Sinn der Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst? Welcher Gedanke wird in ihr symbolisiert? Den Schlüssel, der das Geheimnis der Noe-Darstellung erschliessen kann, glaubt Fink in einer auffälligen Kombination von drei Darstellungen gefunden zu haben, nämlich in dem bildnerischen Zusammenschluss von Noe, Daniel und Job. Er ist auf diese Kombination aufmerksam geworden durch eine auffällige und, nach ihm, absichtlich angeordnete Themenkomposition im Coemeterium Maius [3]. Hier finden sich in einem theologischen Zwecken dienenden Zusammenhang: Adam und Evas Sündenfall, die Ankündigung der Erlösung in der Magieranbetung, und das Erlösungsthema in der Heilung des Gichtbrüchigen. Diese theologisierende Darstellung wird rechts fortgesetzt durch die Darstellungen des Noe, Daniel und Job, welcher Bilderkomplex nach dieser Seite hin von einer Orans-Figur kompositorisch abgeschlossen wird. Sowie die Bildergruppe links in ihrer Anordnung einen theologischen Gedankengang offenbart, so wird man nach Finks Erklärung die Bildergruppe rechts als eine Sinneinheit ansprechen dürfen.

Nachdem Fink einmal auf diese Verbindung von Noe-Daniel-Job aufmerksam geworden ist, glaubt er in den Katakomben zwölf Kompositionen dieser „Dreiergruppe" nachweisen zu können [4], die

losgelöst von einer anderen „Verschlingungsszene" gedacht und getrennt dargestellt hätten; auch die Annahme Finks, dass es sich in der Szene „Jonas in der Laube" um zwei Bilder handle, findet in den ältesten Denkmälern keine Bestätigung. Und ob „eine Lebendigkeit der Löwen" in dem Danielbild (S. 22) auf einen ursprünglich epischen Charakter hinweist, ist zweifelhaft.

[3] Vgl. WM (= Wilpert: Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg 1903) 166 rechts.

[4] Vgl. WM 66 rechts. — WM S. 349, Nr. 26. — WM 56; vgl. S. 542, Nr. 6. — WM 71, 2. — WM S. 556, Nr. 21. — WM 212 (In der Figur welche Wilpert als eine Personifikation der Tigris interpretiert, sieht Fink ein Jobbild.). — Cubiculum des Beratius Nicatoras: vgl. G. de Rossi: Bull. di Arch. christiana 4 (1886) Bild II und III. — WM S. 546, Nr. 46. — Flaviergalerie in der Domitillakatakombe: vgl. Garucci: Storia dell'arte christiana

insgesamt ein Viertel der Gesamtzahl an Noefresken ausmachen. Weil die sitzende Jobfigur an sinnfälliger Aussagekraft gehemmt ist und als Einzelgestalt der attributiven Verdeutlichung ermangelt, nimmt Fink an, dass sich die christlichen Künstler beim Schaffen ihrer Kunstwerke an diese Figur nur mit einer gewissen Scheu heranmachten und sie oft absichtlich mieden. Angesichts dieser Sonderstellung des Jobbildes wäre dann die Noe-Daniel-Verbindung als verkürzter Ersatz einer gedachten Dreiergruppe aufzufassen. Auch für diese Verbindung führt Fink eine Anzahl von Beispielen an, die sich in den Katakomben befinden und insgesamt wieder ein Viertel des Bestandes an Noebildern ausmachen [5]. Fink will also festgestellt haben, dass die Hälfte von allen Noe-Darstellungen auf den Katakombenfresken irgendwie mit Job-Daniel oder mit Daniel allein zusammenhängen.

Fest steht, dass in den Reliefs auf Sarkophagen Job niemals zusammen mit Noe dargestellt wird [6]. Die verkürzte Noe-Daniel-Verbindung jedoch findet Fink auch an einigen Sarkophagen [7], auf einem Bronzemedaillon [8], an der Schale aus Köln-Braunsfeld [9] und auf einem Marmorbecken aus Tunis [10].

Welcher ist nun der sinngebende Hintergrund, vor dem in der frühchristlichen Kunst Noe-Daniel-Job im kompositionellen Zusammenschluss erscheinen? Gibt es überhaupt einen Sinn, der den Darstellungen der Trias Noe-Daniel-Job gemeinsam wäre, aus dem

---

II, Bild 19. 3. (den Fischer von WM 7,1 interpretiert Fink als ein Jobbild). — WM 172,2; 120; vgl. S. 560, Nr. 11. — Kammer XIX der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus. — Die Orpheus-Kammer der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus: WM 98; 100; vgl. S. 555, Nr. 14.

[5] Vgl. WM 104; 105,1. — WM 73. — WM 265; 266. — die Capella graeca der Priscillakatakombe. — u.a. (Coemeterium Maius; Domitillakatakombe; Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus; Katakombe Jordanorum).

[6] In dem sitzenden Hirten und der kleinen, neben Noe sitzenden Figur an den Velletri-Sarkophag Jobbilder sehen zu wollen (S. 69), erscheint uns eine wenig wahrscheinliche und nicht zu verantwortende Interpretation.

[7] WS (= Wilpert: I sarcophagi christiani antichi. Roma 1930-1938). 226,3 — WS 206,6. — WS 157,1. — WS 4,3.

[8] Vgl. Fink, Abb. 50.

[9] Vgl. Wallraf-Richatz-Jahrbuch N.F. 1 (1930) 286, Abb. 255. — Vgl. Fink, Abb. 51.

[10] Vgl. Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques (1913) 189 f., Abb. 46. — Vgl. Fink, Abb. 52.

sich ihr gemeinsames Vorkommen erklären liesse und wodurch dann zugleich der Sinn der Noe-Darstellung deutlich würde? Die Antwort auf diese Fragen glaubt Fink in der frühchristlichen Literatur zu finden. Er entdeckt nämlich, dass auch in der frühchristlichen Literatur die drei oft zusammen genannt werden; er glaubt feststellen zu müssen, dass die Väter die Trias Noe-Daniel-Job als Vorbilder der Gerechtigkeit und der Busse gerühmt hätten. Besonders um die Mitte des dritten Jahrhunderts (zu der Zeit also, da die Noe-Vorstellungen entstehen) sei ihr büsserischer Charakter besonders hervorgehoben worden um der Mahnung zu persönlicher Busse grösseren Nachdruck zu verleihen. Der den dreien gemeinsame Zug wäre gewesen: ihre büssende Gerechtigkeit. Die Väter hätten Noe, Daniel und Job ihren büsserischen Charakter zugesprochen unter Berufung auf Ezechiel 14, 13-20, wo sie zum erstenmal gemeinsam erwähnt worden seien. Gerechtigkeit und Busse seien, so führt Fink weiter aus, die Themata gewesen, welche die frühchristlichen Autoren an der Trias Noe-Daniel-Job hätten hervorheben wollen. Und diese Auffassung verleitet Fink zu dem Schluss, dass auch Gerechtigkeit und Busse die Gedanken gewesen seien, welche zu gleicher Zeit in den Darstellungen von Noe-Daniel-Job in der christlichen Kunst ihren Ausdruck gefunden hätten.

Auch die Noe-Figur als Einzelgestalt sei, nach der Ansicht Finks, mit dem Bussgedanken in Zusammenhang gebracht worden. Hierfür beruft sich Fink auf den Sintflutbericht in Genesis und auf die neutestamentlichen Schriften, wo er diese Bezugnahme schon ausgesprochen zu finden glaubt bei Matth. 24, 37 f. und Lk. 17, 26 f. Clemens Romanus hätte zum erstenmal ausdrücklich den Terminus *μετάνοια* auf Noe bezogen, wo er sagt, dass Noe *ἐκήρυξεν μετάνοιαν*[11]; Clemens Alexandrinus hätte denselben Ausdruck verwendet[12]; und auch Hieronymus hätte, nach Fink, die Errettung Noes aus der Sintflut und Bussetun gleichgesetzt: die Noe nach der Errettung verbliebenen Jahre seien ihm zur Bussmöglichkeit gegeben worden[13]. Das verbindende Glied, das Noe mit der Busse in Zusammenhang gebracht hätte, wäre seine Gerechtigkeit gewesen, die in Gen. 6, 9 genannt und in der späteren jüdischen Literatur weiter entwickelt

[11] Ad Cor. 7 (P.G. 1, 225 A).

[12] Strom. I 21, 135 (Sources Chrétiennes 30, S. 144).

[13] Quaest. hebr. in Gen. 9, 29 (P.L. 23, 999 A).

wird. Fink hält die Begriffe Gerechtigkeit und Busse für Korrelate, zwischen denen eine so enge Beziehung bestanden hätte, dass der Ausdruck *μετάνοια* mit *δικαιοσύνη* verwechselt worden sei.

Dass dieses Noebild im Vorstellungsbereich des frühen Christentums auch in den Noe-Darstellungen der christlichen Kunst seinen Niederschlag gefunden hätte, glaubt Fink damit erklären zu dürfen, dass er auf das zerwühlte dritte Jahrhundert hinweist, die Zeit, wo die Noe-Vorstellung im Aufkommen begriffen war und unter den Christen selbst heisse Kämpfe um den Bussgedanken entbrannt waren. Dass diese Vorstellung von Noe dem Gerechten tatsächlich in der Kunst weiter entwickelt worden sei, beweise nach Finks Ansicht eine alte ägyptische Vorstellung vom Sonnengott in einer Barke, unter deren Insassen MAAT, die Göttin der Gerechtigkeit deutlich hervorragt; in demselben Raum sei jene an das überkommene Noebild anknüpfende Darstellung in dem Kuppelfresko von El Bagawât entstanden, auf der die Personifikation der *ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ* in der Nähe der Arche Noes steht, während zugleich auch Noe, Jakob [14] und Daniel auf dem Fresko vorkommen.

Fink fasst seine Beweisführung über den Sinn der Noe-Vorstellung als „Noe iustus" folgendermassen zusammen: „die künstlerische Konzeption unseres Noebildes (ist) dort entstanden, wo die Vorstellung von Noe dem Gerechten lebendig war. Zeitlich erlebte diese Vorstellung, die dem frühen Christentum insgesamt zugänglich war, seit der Mitte des 3. Jahrhunderts durch die in den Verfolgungszeiten aufgeworfenen Bussfragen einen besonderen Auftrieb". (S. 88).

II. Kritik

So überraschend und fesselnd Finks Erklärung von der Entstehung der Noe-Vorstellung in engem Zusammenhang mit dem heftigen Bussstreit und ihrer Deutung als eines Busssymbols sein mag, so glauben wir doch, dass er zuviel gedeutet, der Noe-Vorstellung einen tieferen Sinn zugesprochen hat, als er den Künstlern und christlichen Autoren in den ersten Jahrhunderten vorgeschwebt

[14] Auch Justinus nennt „Jakob" statt Job in seinem Dialogus cum Tryphone Judaeo 44, 1 und 45, 3 (P.G. 6, 569 f.), weil in einem Gespräch mit einem Juden der Name dieses Patriarchen grösseren Nachdruck hat als der Jobs.

haben dürfte. Es will uns scheinen, dass Fink, einmal von dem Gedanken gefesselt, Noe mit der Busse in Zusammenhang zu bringen, sich allzu viel von dieser seiner Auffassung hat hinreissen lassen und an manchen Stellen bei seiner philologischen Argumentation den Bussgedanken hineininterpretiert hat; ausgehend von diesem Bussgedanken hat er dann ikonographische Unterlagen beizubringen versucht und diese entsprechend gedeutet. Im folgenden Abschnitt sollen daher zunächst unsere philologischen Bedenken vorgebracht werden. sodann anschliessend seine ikonographischen Argumente kritisch betrachtet werden.

a. Der Text, auf den sich Fink für seine Erklärung der Bildergruppe Noe-Daniel-Job im wesentlichen stützt, ist Cyprian „de lapsis 19" [15]. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass Cyprian hier die Praxis der „libelli pacis" bekämpft; er nimmt gegen die Auffassung Stellung, dass die Fürbitte welche die Confessores für die lapsi einlegen, diesen eine Art von Recht auf Wiederaufnahme in die Kirche verleihen und sie auf Grund dieser Fürbitte der persönlichen Busse entheben sollte. Cyprian verurteilt im 18. Kap. scharf die Anmassung der Confessores; sie dürfen zwar für andere Fürbitte einlegen, niemals aber unter Berufung auf eigene Verdienste den zuständigen Richter übergehen und sich selbst das Urteil anmassen: „Et quemquam posse aliquis (sc. martyrum) existimat remittendis passim donandisque peccatis bonum fieri contra iudicem velle aut prius quam vindicetur ipse alios posse defendere?" [16]

„Neque enim statim videri potest divina maiestate concessum quod fuerit humana pollicitatione promissum" [17]. Dann führt er im 19. Kap. das Beispiel bekannter iusti aus dem Alten Testament an, denen trotz ihrer allbekannten Gerechtigkeit Gott ihre Bitte nicht gewährte: Moses, „ille amicus Dei, ille facie ad faciem locutus saepe cum Domino" [18], erlangte für das sündige Volk keine Vergebung; Jeremias, von dem Gott sagt, Er habe ihn bereits im Mutterschosse geheiligt [19], musste von Gott vernehmen, dass sein Gebet für das sündige Volk nicht erhört werden sollte. Darauf zitiert

[15] CSEL III 251, 13 f.; vgl. Fink s. 72.
[16] Laps. 18 (CSEL 250, 12-15).
[17] Ib. (CSEL 250, 20-23).
[18] Laps. 19 (CSEL 251, 4).
[19] Ebenda (CSEL 251, 7-8).

Cyprian die drei iusti aus dem Ezechieltext (14, 13 ff.) und, ebenso wie bei Moses und Jeremias, preist er zuerst ihre Gerechtigkeit: „quid iustius Noe . . .? quid gloriosius Danihele . . .? quid Job in operibus promptius . . .?" [20]. Aber doch: „Nec hi tamen si rogarent, concessurum se Deus dixit" [21]. Und Cyprians Schlussfolgerung lautet: „Adeo non omne quod petitur in praeiudicio petentis sed in dantis arbitrio est" [22].

Ist hier von Busse und Gerechtigkeit die Rede? Freilich bildet die Bussfrage den Rahmen für diese Kapitel. Aber die Figuren Noe, Daniel und Job werden hier nicht mit Rücksicht auf die Busse angeführt, sondern zum Beweise dafür, dass bei verstockten Sündern selbst die Fürsprache der Gerechten nicht alles vermag. Noe, Daniel und Job werden hier nicht „zumal in ihrer Zuordnung zueinander, neu und tief erschlossen" (S. 77); Cyprian sieht sie in demselben Lichte wie in das sie der Ezechieltext rückt. Man darf aus diesem Ezechieltext nicht folgern, dass bei einem Vergleich des Christen mit Noe „die Parallele dort gesehen wird, wo es um die Schaffung der Voraussetzungen zur Rettung, um Busse und Gerechtfertigtsein geht" (S. 79-80). Noe, Daniel und Job betrachtet Cyprian als iusti, deren fürbittende Kraft auf Grund ihrer Gerechtigkeit als besonders einflussreich gelten darf; gleichwohl sind auch ihrem Einfluss Grenzen gesetzt, denn Gott ist ja in seinen freien Entschlüssen nicht an die Fürsprache der Gerechten gebunden (i.c. an die libelli pacis der Confessores). Für Cyprian ist also Hauptsache: ihre Gerechtigkeit und ihre Fürsprache auf Grund ihrer iustitia. Noe, Daniel und Job verbindet ein Gemeinsames: ihre iustitia, was mit Busse nicht unmittelbar zusammenhängt.

Auch die anderen von Fink beigebrachten Texte, mit denen er seine Erklärung der Verbindung Noe-Daniel-Job zu erhärten versucht, heben die iustitia dieser drei und deren Fürbitte auf Grund dieser iustitia hervor. In dem zweiten Clemensbrief (6) [23], wo diese drei zum erstenmal anlässlich der Ezechielstelle erwähnt werden, ermahnt der Autor zu einem Leben der Gerechtigkeit; als Argument dient ihm hierbei der Ezechieltext: wenn selbst „*οἱ τοιοῦτοι δίκαιοι*"

[20] Ebenda (CSEL 251, 13-19).
[21] Ebenda (CSEL 251, 19-20).
[22] Ebenda (CSEL 251, 3-4).
[23] P.G. 1, 337 A; vgl. Fink S. 75.

ihre Kinder nicht vom Untergang zu retten vermögen, so werden wir unser Vertrauen nur auf die eigene Gerechtigkeit setzen dürfen. Auch hier lässt die Dreizahl Noe-Daniel-Job einen „Aspekt des büsserischen Gedankens" (S. 75) vermissen; der in genanntem Briefe hervortretende Aspekt ist die Gerechtigkeit und die unwirksame Fürbitte der Gerechten.

Die syrische Didaskalie welche die Dreizahl Noe-Daniel-Job erwähnt, bezweckt den Satz zu beweisen: „omnem hominem iustitia sua vivere" (S. 76); es handelt sich hier um die Rettung der genannten drei; von Busse ist gar nicht die Rede. Auch Origenes macht in seiner vierten Homilie zu Ezechiel deutlich, was er sich bei dem Zitat aus Ezechiel: „ipsi soli salvabuntur Noe, Daniel et Job" denkt; er kommentiert: „Beatus homo qui spem habet in semetipso et in via recta" [24]. Auch für Origenes sind Noe, Daniel und Job also Vorbilder persönlicher Gerechtigkeit und er verbindet mit ihnen keineswegs den Bussgedanken.

Auch nach der cyprianischen Zeit, also nach dem Bussstreit, bleibt der Gedanke an die Fürsprache der Noe, Daniel und Job lebendig. Ausgehend von Cyprians Kommentar zu der Ezechielstelle erklärt Pacianus [25], warum die Fürbitte der Noe, Daniel und Job fruchtlos bleibt: für die Verstockten ist ihre Fürbitte nutzlos. Dieselbe Erklärung gibt auch Hieronymus [26]: gegen eine „terra peccatrix" vermögen sogar Noe, Daniel und Job nichts, „quorum iustitia Scripturarum vocibus praedicatur". Der augustinische Text, auf den Fink hinweist, lautet: „ostendens (Deus) utique in illis tres quasdam formas iustorum, quos ita se liberaturum dicit, ut nec filios suos secum liberent, sed ipsi soli liberentur, Noe, Daniel et Job" [27]. Auf welche Weise hier „Fürsprechergedanke zum Fürbüssergedanken gesteigert" wird (S. 82), ist nicht recht klar; Augustin rühmt sie als drei Muster der iustitia.

Aus all diesen Texten geht also hervor, dass der Ezechieltext die gemeinsame Erwähnung von Noe, Daniel und Job veranlasst hat. Derselbe Aspekt, den der Ezechieltext hervorhebt, wird auch von

---

[24] P.G. 13, 702 D; (dieser Text findet bei Fink keine Erwähnung).
[25] Ep. III 22; 24 (P.L. 13, 1078; 1079).
[26] In Ezech. 4, 14 (P.L. 25, 120).
[27] Ep. 111, 4 (CSEL XXXIIII, pars II, 647, 18-20).

den Vätern beleuchtet: Noe, Daniel und Job sind bekannte Vorbilder der iustitia; daher ist ihre fürbittende Kraft besonders gross, aber doch nicht unbeschränkt: Verstockte zu retten bleibt ihnen versagt. Die Fruchtlosigkeit ihrer Fürsprache für Verstockte benutzen die christlichen Autoren um zu heiligem Leben und persönlicher Busse aufzufordern. Diese Bussforderung jedoch bestimmt nicht den Charakter, den die Autoren Noe, Daniel und Job zuschreiben und macht sie nicht zu Bussgestalten. Fink verzeichnet ihren Charakter, indem er sie als Bussgestalten in der altchristlichen Literatur hinstellt. Der Aspekt, den die christlichen Autoren beleuchten, ist vielmehr ihre iustitia; Noe, Daniel und Job sind iusti; man darf dieses „iustus" nicht schlechthin als „büssend" oder als „Busse fordernd" deuten; zeigt es sich doch, dass der eigentliche Sinn „gerecht" ist.

Durch Finks, unserer Meinung nach, falsche Erklärung der Verbindung Noe-Daniel-Job wird auch sein auf dieser Erklärung aufgebauter Schluss hinfällig, dass die Einzelgestalt Noes von den frühchristlichen Autoren in die Busssphäre hineinbezogen worden sei, m.a.W. eine Bussgestalt sei. Aus dem Gedankengang der frühchristlichen Autoren wird man nicht mehr folgern dürfen, als dass bei ihnen auch Noe als Einzelgestalt in dieselbe Sphäre hineingehört, dass er also als Noe iustus, der Gerechte, bekannt ist.

Fink nimmt an, dass bereits in den biblischen Schriften des Neuen Testaments Noe mit der Busse in Zusammenhang gebracht worden sei, und zwar in Matth. 24, 37 f. und Lk. 17, 26 f. (S. 83). Aus diesen Stellen liest man jedoch nicht mehr heraus, als dass Christus das plötzliche und unerwartete Hereinbrechen der Sintflut in den Tagen Noes als Gleichnis benützt um das Überraschende und Unerwartete seiner Wiederkunft zu betonen. Von Busse wird nicht gesprochen, und irgendein Zusammenhang mit der Busse lässt sich nicht nachweisen. Die Person des Noe ist in diesem Gleichnis ausserdem nebensächlich: sin Name wird nur in der Zeitangabe erwähnt.

Freilich bringen sowohl Clemens Romanus (*ἐκήρυξεν μετάνοιαν*: 7, 6) als Clemens Alexandrinus (*μετάνοιαν κηρύξας*: Strom. I 21, 135) Noe mit dem Bussgedanken in Zusammenhang. Unserer Ansicht nach darf man den Wert dieser Zeugnisse nicht überschätzen: der Gedanke, dass Noe iustus inmitten der verderbten Welt Busse predigte, stammt nicht aus Genesis, sondern aus der spätjüdischen

Literatur [28], und findet ausser bei den genannten Autoren in der christlichen Literatur kein Echo. In dem Bussstreit des 3. Jahrhunderts, der Zeit der Entstehung der Noe-Vorstellungen, verbindet sich dieser Gedanke nicht mit Noe, selbst nicht bei Cyprian.

Fink glaubt den Zusammenhang von Noe mit der Busse an Hand von Hieronymus' Quaestiones hebraicae in Genesim 8, 29 [29] nachweisen zu können. Er interpretiert hier, die Noe nach der Errettung verbliebenen Jahre hätten der Busse gehört; Hieronymus setze die Errettung aus der Sintflut und Bussetun gleich. Diese Interpretation des Textes des Hieronymus ist aber offensichtlich falsch. In seinem Kommentar zu Gen. 6, 3 („sed erunt dies eorum centum viginti anni") [30] hat Hieronymus festgestellt, dass mit diesen hundertzwanzig Jahren nicht die Lebenszeit der Menschheit nach der Sintflut gemeint ist („ut multi errant"), sondern dass den Menschen die in der Sintflut umkamen zuvor hundertzwanzig Jahre zur Busse gegeben worden waren: „sed generationi illi, centum viginti anni ad poenitentiam dati sunt". In seinem Kommentar zu Gen. 9 ,29 („et facti sunt dies Noe nongenti quinquaginta anni") berechnet Hieronymus dann, dass Noe nach der Sintflut noch dreihundertfünfzig Jahre gelebt hat. Daraus schliesst er: „Ex quo perspicuum est, centum viginti annos generationi illi, ut supra diximus, ad poenitentiam annos, et non vitae mortalium constitutos". Jene hundertzwanzig Jahre, von denen in Gen. 6, 3 die Rede war, beziehen sich also eindeutig auf die Busszeit vor der Sintflut, nicht auf die der Menschheit nach ihr gesetzte Frist. Ebensowenig sagt Hieronymus hier etwas, woraus man auf eine Busszeit für Noe nach der Sintflut schliessen könnte.

Seinen Platz im Bussgedanken der Kirchenväterzeit habe Noe, so behauptet Fink, durch seine Gerechtigkeit gefunden: Gerechtigkeit und Busse hängen eng zusammen (S. 84). Für diese Behauptung findet er eine weitere Stütze bei Paulus in Hebr. 11, 7, wo „die wesentliche Verknüpfung von Gerechtigkeit und Bussforderung in tiefgründiger Einfachheit ausgesprochen (sei)". In dem angeführten Text findet sich jedoch von Busse keine Spur. Paulus betont hier vielmehr, dass Noe gerettet wurde, indem er Gottes Wort über die

[28] Flavius Josephus: ant. Jud. 1, 3, 2.

[29] P.L. 23, 999 A.

[30] Ebenda 997 B.

bevorstehende Sintflut glaubte und Seinen Auftrag, eine Arche zu bauen erfüllte. Diese Glaubenshaltung war eigentlich eine Verurteilung der sündigen Welt, die im Unglauben ihrem Untergang entgegenging („*κατέκρινεν τὸν κόσμον*"); und durch seinen Glauben war er es, der die „*δικαιοσύνη κατὰ πίστιν*" fortsetzte: er ist der erste, den die H. Schrift ausdrücklich *δίκαιος* nennt (Gen. 6, 9; 7, 1)[31]. Paulus bringt hier also nicht *δικαιοσύνη* mit der Busse in Zusammenhang, sondern *δικαιοσύνη* mit dem Glauben.

Zusammenfassend müssen wir feststellen, dass wir in den von Fink herangezogenen Texten zu wenig deutliche Hinweise finden um Noe mit dem Bussgedanken verbinden zu können. Die Noe-Vorstellung mit Hilfe der von Fink angeführten Texte als ein Busssymbol zu deuten, erscheint uns, die wir diese Texte rein sachlich und objektiv interpretieren, eine Auffassung, welche das Noebild schärfer umreissen will, als es die altchristlichen Autoren beabsichtigt haben. Sie kannten die Texte der H. Schrift, wo er „iustus" genannt wird, und sie haben anlässlich des Ezechieltextes seine „iustitia" stark hervorgehoben. Dass sie aber diese iustitia auf die Busse zugespitzt hätten, davon hat uns Fink nicht überzeugen können. Wir glauben daher die Noe-Vorstellung bei den Christen der ersten Jahrhunderte nicht zu verzeichnen, wenn wir „Noe iustus" übersetzen mit: der Gerechte, der Tugendhafte, losgelöst von jedem Gedanken an Busse.

b. Wenden wir uns nun den ikonographischen Argumenten zu, die Fink für seine Interpretation der Noe-Vorstellung beibringt (S. 61-70). In dieser ikonographischen Beweisführung nimmt die „Dreiergruppe" Noe-Daniel-Job einen sehr breiten Raum ein. Finks Auseinandersetzung über diese „Dreiergruppe" hat uns jedoch von der Bedeutung, welche diese Kombination für die Noe-Interpretation haben sollte, nicht zu überzeugen vermocht. Wir neigen vielmehr dazu, hinter seine Behauptungen mehrere Fragezeichen zu setzen.

1) Zunächst können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, dass Fink bestimmte Darstellungen allzu leichtfertig miteinander in Zusammenhang bringt, obgleich es sehr fraglich ist, ob die christlichen Künstler einen solchen Zusammenhang bezweckt haben. Wir halten es für nicht sehr wahrscheinlich, dass in den Darstellungen,

[31] Vgl. J. Keulers: *De Boeken van het Nieuwe Testament*, Roermond 1940, VI 490.

die auf verschiedenen Wänden und sogar in verschiedenen Räumen der Katakomben vorkommen, eine wechselseitige Beziehung beabsichtigt wäre bzw. gesucht werden sollte. Hier sei auf das Beispiel in der Kamer III der Domitillakatakombe verwiesen (S. 63): Noe und Job kommen in einer Komposition vor; aber ist es dann wahrscheinlich, dass Daniel, der in einem anderen Feld zwischen anderen Themen dargestellt ist, zu Noe und Job in Beziehung gesetzt werden muss? Ist die Besonderheit, dass man die Achse die Noe und Job verbindet, in Richtung des Danielbildes verlängern kann, ein Argument das zu der Annahme eines Zusammenhanges berechtigt? Dieselbe Frage möchten wir uns stellen bei dem Zusammenhang, den Fink (S. 64) zwischen den Darstellungen in der Kammer XXXIII der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus konstruiert. Besteht zwischen den Darstellungen von Noe, Daniel und Job im Cubiculum des Beratius Nicatoras (S. 64) wirklich ein Kompositionszusammenhang? Ebensosehr bezweifeln wir den Zusammenhang der Darstellungen in der Kammer IV der Domitillakatakombe (S. 64). Dabei findet Fink für seinen Versuch, auch in der Orpheus-Kammer der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus die „Dreiergruppe" zu entdecken, selber keine feste Stütze.

Wir haben die Bildtypen Noe-Daniel-Job einmal übersichtlich zusammengestellt, um feststellen zu können, wie oft dieser bildnerische Zusammenschluss in ein und demselben Feld begegnet und in Verbindung mit welchen anderen Darstellungen er vorkommt. Dabei hat es sich herausgestellt, dass Noe-Daniel-Job nur vereinzelt in ein und demselben Feld dargestellt sind; es seien hier erwähnt das „dogmatische Gemälde" im Coemeterium Maius (S. 61-62) [32], die Fresken in einem Arkosol der nämlichen Katakombe (S. 63) [33], das Deckenbild der Kammer XI in der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus (S. 64) [34], und ein Wandschmuck in der Trasonkatakombe (S. 64) [35]. In der Übersicht fällt jedoch auf, dass zwei von diesen Kompositionen (die in der Kammer XI der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus und die in der Trasonkatakombe) des bildnerischen Zusammenhangs ermangeln; Noe,

[32] WM 166.
[33] WM S. 349, Nr. 46.
[34] WM 71, 2.
[35] WM 212.

Daniel und Job sind nicht nebeneinander dargestellt, sondern einzeln über eine Anzahl altchristlicher Darstellungen verteilt, wie: Lazarus, die Heilung des Gichtbrüchigen, das Quellwunder, Jonas, die Magier. Ob unter einer solchen Fülle von Darstellungen die einzelnen Noe-, Daniel- und Jobbilder einen theologischen Zusammenhang ausdrücken sollen, wagen wir zu bezweifeln. Unserer Ansicht nach misst Fink dieser „Dreiergruppe" für seine Beweisführung eine allzu grosse Bedeutung bei.

2) Dass ausserdem die „Dreiergruppe" niemals in den Reliefs begegnet (S. 66-67), erscheint uns nicht so ganz unwichtig. Man darf die Schwierigkeit nicht einfach damit abtun, dass Job eine wenig darstellungsfähige Gestalt war, welche die Künstler am liebsten mieden. Wenn die Kombination Noe-Daniel-Job in dem Vorstellungsbereich der frühen Christen so lebendig und theologisch so inhaltserfüllt gewesen wäre, wie Fink annimmt, so hätten sie sich doch wohl gescheut, die Einheitlichkeit dieser Kombination zu sprengen, um so mehr, als es sich zur Zeit des Bussstreites um deren theologischen Inhalt handelte. Sollten sie sich nicht damit zufrieden gegeben haben, dass das Jobbild nun einmal wenig eindrucksvoll war, oder aber die Schwierigkeit dahin gelöst haben, dass sie Job zusammen mit seiner Frau darstellten (wie es tatsächlich geschehen ist auf den Fresken (vgl. S. 65) und auch an den Sarkophagen um 350), oder dass sie die Komposition ergänzten (wie die symmetrische Kombination zwischen Job und der Taube Noes im Coemeterium Maius; vgl. S. 62)?

3) Weil Job in der christlichen Kunst nur selten in Verbindung mit Noe vorkommt, nimmt Fink u.E. zu leichtfertig an, dass die übrigbleibende Verbindung Noe-Daniel als ein verkürzter Ersatz der „Dreiergruppe" gelten darf (S. 67). Wir glauben, diese Kombination sinnvoller erklären zu können, indem wir annehmen, dass beide Darstellungen eine Rettung versinnbildlichen, Heilssymbole sind zusammen mit den anderen in den frühchristlichen Jahrhunderten geläufigen Heilssymbolen (vgl. unten).

4) Das schlagendste Beispiel für besagte „Dreiergruppe" bildet das „dogmatische Gemälde" im Coemeterium Maius (S. 61 f.). Fink setzt als Zeit der Entstehung dieser Komposition das vierte Jahrhundert an (S. 56). Zu der Zeit war aber der Bussstreit schon verebbt. Es erhebt sich somit berechtigter Zweifel, ob der Entwerfer dieses

dogmatischen Gemäldes noch einen theologischen Bussgedanken zu symbolisieren beabsichtigt hätte. Damit erleidet Finks Satz: die Kombination Noe-Daniel-Job ist zur Zeit des Bussstreites als Symbol der notwendigen persönlichen Busse entstanden, sogar für sein deutlichstes Beispiel der „Dreiergruppe", eine empfindliche Einbusse an Beweiskraft.

5) Als letztes der Ikonographie entnommenes Gegenargument möchten wir folgendes anführen: bekanntlich wird in der frühchristlichen Kunst bei vielen Grabschriften die Taube mit dem Ölzweig dargestellt. Diese Taube mit Ölzweig bezieht sich in der christlichen Kunst auf die Noe-Komposition. Der Sinn dieser Taube jedoch in der Grabeskunst scheint zu sein: die Symbolisierung des Spruches „in pace". Der Verstorbene ist am Ende der ewigen Rettung teilhaftig geworden, hat die himmlische „pax" erlangt. Wie sollte sich da der symbolische Sinn der Taube auf die Noe-Komposition beziehen können, wenn in ihr nicht ein Errettungsmotiv ausgedrückt wäre, sondern ein ganz anderer Gedanke, nämlich, wie Fink annimmt, die Notwendigkeit der persönlichen Busse?

Unsere Gegenargumente hiermit abschliessend, müssen wir folgern, dass wir uns nicht zu der Finkschen Erklärung der Noe-Vorstellung bekennen können. Sowohl aus philologischen als aus ikonographischen Gründen können wir seine Theorie, dass die Noe-Vorstellung mit dem Bussstreit des dritten Jahrhunderts zusammenhänge und in der frühchristlichen Kunst als ein zu persönlicher Busse ermahnendes Symbol anzusehen sei, nicht gelten lassen.

Wenn wir auch die Finksche Thesis ablehnen, so wird doch ein jeder die Verdienste seiner Arbeit anerkennen. Hat er doch der Darstellung „Noe in der Arche" eine spezielle Studie gewidmet, zu der er auf vortreffliche Weise den Stoff zusammengetragen und geordnet hat; ausserdem hat er seinem Buche 63 Bildtafeln beigegeben, welche das Studium dieses Themas wesentlich erleichtern. Als ein weiteres Verdienst darf gelten, dass er als erster die Aufmerksamkeit auf die Ezechielstelle (14, 13-20) gelenkt hat in bezug auf die Interpretation der Noe-Darstellung. Wenn wir auch begründete Zweifel hegen über die Kombination Noe-Daniel-Job in der frühchristlichen Kunst, eine Kombination, die in dieser Ezechielstelle ihre Stütze fände, so bleibt dennoch die Feststellung wichtig,

dass genannte Stelle die Noe-Auffassung in den frühen christlichen Jahrhunderten stark beeinflusst und das Bild, das die christlichen Autoren von Noe entworfen haben, mitbestimmt hat: der Gedanke an die iustitia Noes hat auf Grund eben dieser Stelle starke Verbreitung gefunden. Finks Hauptverdienst besteht darin, dass er Noes iustitia in ein klares Licht gerückt hat, wenn wir die Zuspitzung dieser iustitia auf die Busse auch ablehnen müssen.

III. Noe=Bild des in der Taufe Geretteten

Die Busstheorie ablehnend, suchen wir nach einer fundierteren Erklärung der Noe-Darstellung. Wer den Sinn einer Darstellung in der frühchristlichen Kunst erfassen will, wird sich nicht ausschliesslich auf das Studium der Denkmäler beschränken dürfen, sondern wird vor allem nach der Auffassung suchen müssen, welche die Christen in jenen Zeiten von den bildlichen Darstellungen oder den dargestellten Personen hatten. Diese Auffassung ist in den uns überkommenen Schriften der derzeitigen Christen erhalten. Wir wollen uns also nicht lediglich auf die Denkmäler beschränken, sondern vorzugsweise behufs unserer weiteren Darlegung die Vätertexte heranziehen.

Bekanntlich handelt es sich in der frühchristlichen Kunst nicht um die Kunst an sich oder um die dargestellte Person als solche, sondern vielmehr um den Symbolwert, den Zeichen-Wert, um den Gedanken, den die Darstellung symbolhaft wiedergibt [36]. Die christliche Kunst ist in den Anfängen immer bestrebt gewesen, das christliche Heil, die neue Lehre in verschleierten und symbolischen Zeichen zu versinnbildlichen. Zu diesem Zwecke benutzt sie Heilsfakten aus der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte; in diesen historischen Heilsfakten nun sehen die Christen jener Zeiten eine Andeutung ihres eigenen Heils, der christlichen Erlösung; und dies ist der Grund, dass sie nicht aufhören, in Katakomben und an Sarkophagen in schier endloser Vielfalt diese Heilsfakten darzustellen. In einer biblischen Rettung aus der Not (Jonas aus dem Meer; Isaak unter dem Schwert Abrahams; Daniel aus der Löwengrube; Susanna aus der Bedrohung durch Männer; Lazarus aus dem Grab) erblicken sie einen willkommenen Anlass, hinter diesem dargestellten Rettungsbild ihre eigene christliche Rettung

[36] Vgl. F. v. d. Meer: *Christus' Oudste Gewaad,* S. 46 f.

symbolhaft auszudrücken. In diese immer wiederholten und in naiver Aneinanderreihung dargestellten Rettungssymbole glauben wir auch die Noe-Darstellung einordnen zu müssen.

Es erhebt sich zwangsläufig die Frage, wie die Christen in ihrer Kunst schon von der frühesten Zeit an, die sich vor unserem suchenden und bewundernden Blick auftut, zu dieser mehr oder weniger schablonenhaften Reihe von symbolischen Heilsfakten gekommen sind. Dafür sei hier auf die merkwürdige Art von Gebetsstil der Juden hingewiesen, welche in der spätjüdischen Geschichte erwähnt wird. Die Juden kannten Gebete, in denen in bestimmter Anzahl und Reihenfolge oft die Beispiele einer Errettung und Erhörung der Gottesfürchtigen aufgezählt wurden, um Gott flehentlich zu bitten, Er möge nach dem Beispiel Seiner Erbarmung aus der Vorgeschichte auch den Nachkommen dieser grossen Männer gnädig sein. Diese paradigmatischen Gebete um Errettung und Erhörung bildeten den geläufigen Gebetstypus, der für die isolierte und manchmal bedrohte Gemeinschaft des Spätjudentums besonders angebracht war. Eines der festen Paradigmata dieser jüdischen Rettungsgebete war auch die Errettung Noes aus der Sintflut.

Aus dem Gebetsstil der ersten Christen, und namentlich aus der christlichen Kunst geht hervor, dass die Christen sowohl diesen Gebetstypus als die Reihe der Paradigmata von den Juden übernommen haben. Wann sie diese Reihe von alttestamentlichen Rettungsparadigmata um weitere neutestamentliche Parallelen vermehrt haben, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen; dass sie aber neutestamentliche Rettungsgeschichten in die bereits bestehende Reihe aufgenommen haben, zeigt die christliche Kunst, wo neben den herkömmlichen Heilsgeschichten auch neutestamentliche Rettungsszenen dargestellt werden, wie etwa die Rettung des Lazarus aus dem Grab, die Heilung des Gichtbrüchigen. Ebensowenig lässt sich mit Sicherheit feststellen, ob die Christen die herkömmlichen Paradigmata als Reihe oder einzeln von den Juden entlehnt haben. Ein treffendes Beispiel für die Nachahmung des jüdischen Gebetsstils findet sich in der sog. liturgia clementina der Apostolischen Konstitutionen. [37].

[37] Vgl. Enchiridion fontium Historiae ecclesiasticae antiquae col. C. Kirch 1941, 679-691.

Welche Paradigmata aus dem jüdischen Gebetsstil auch in der jüdischen plastischen Kunst ihren Niederschlag gefunden haben, bleibt ziemlich unsicher. Es ist unwahrscheinlich, dass sie die ganze Reihe von Rettungsparadigmata, die sie in ihren Gebeten kannten, in der Kunst symbolisiert hätten; von der damaligen jüdischen Kultur ist zu wenig erhalten geblieben, als dass man hierüber Gewissheit bekommen könnte. Dass aber vereinzelte Paradigmata in der Kunst bildliche Darstellung gefunden haben, das beweist die Darstellung Isaaks in Doura; ganz der jüdischen Darstellungsfurcht entsprechend sieht man hier der dargestellten Person nicht ins Gesicht, sondern bloss von der Rückseite. Auch Noe wurde dargestellt und zwar auf der Münze von Apamea Kibotos (vgl. Fink S. 9; Tafel 3 rechts); der Grund zu dieser Darstellung auf der Stadtmünze dürfte in dem Wortspiel von κιβωτός (= Arche) und dem Stadtnamen liegen.

Die Darstellungen der christlichen Kunst machen u.E. den Eindruck einer Fall-für-Fall-Entlehnung aus der jüdischen Kultur, obgleich sich zwischen den dargestellten Paradigmata ein gewisser Zusammenhang entdecken lässt. Dagegen dürften manche Rettungsszenen, z.B. der Jonaszyklus rein christliche Schöpfungen sein. Die szenische Tendenz dieser Bilder der Christen ist jedoch deutlich eine nichtjüdische, im Gegenteil, sie ist eine christliche: die Christen wollen die christliche Erlösung, das neue Heil in Christo, versinnbildlichen.

Eines der Paradigmata, das die Christen aus den jüdischen euchologischen Reihen übernommen haben ist: „Noe in der Arche". Auch diese Rettungsszene bedeutete ihnen mehr als die blosse Erinnerung an die bekannte historische Rettungsgeschichte des Alten Testaments; gemäss ihrem Sinn für den Symbolwert dieser Rettungsfakten haben die Christen auch in diesem Motiv ein Symbol des christlichen Heils gesucht. Welches ist nun aber der christliche Sinn, das christliche Symbol, das die Christen in der Darstellung erblickten, in der die christlichen Künstler dieses Motiv Gestalt werden liessen? Die Antwort auf diese Frage können uns die christlichen Autoren geben, die zu jener Zeit Noe erwähnen.

Es zeigt sich, dass die christlichen Autoren schon von Anfang an Noes Rettung betont und diese Rettung als eine Vorausdeutung der christlichen Rettung in der Taufe angesehen haben [38]. In 1 Petr.

3, 20-21 findet sich bereits der Ausgangspunkt einer solchen Anwendung auf die Taufe: „*κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. ὅ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῴζει βάπτισμα*". Die Rettung in der Arche ist der *τύπος* der Taufe, welche in der christlichen Zeit Rettung gewährt (der *ἀντίτυπος*). Diesen Gedanken entwickelt Justinus [39] weiter: sowie Noe der Anfang ist einer neuen Welt, so ist Christus die *ἀρχή* eines neuen Geschlechts, das kraft Seiner Erlösung in der Taufe geboren wird: „*(χριστός) καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος· ὃν τρόπον καὶ ὅ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχούμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ἰδίων*". Und an anderer Stelle drückt er folgenden Gedanken aus: sowie Noe in der Arche gerettet wurde, so werden die Christen durch Glauben und durch Wasser und die Kraft von Christi Kreuz (durch das Holz der Arche symbolisiert) gerettet werden; in der Taufe liegt die Rettung, die uns im Urteil Gottes am Ende der Zeiten bewahren wird, die endgültige Rettung: „*εἶπον δὲ, δι' ὕδατος, καὶ πίστεως, καὶ ξύλου οἱ προπαρασκευαζόμενοι, καὶ μετανοοῦντες ἐφ' οἷς ἥμαρτον, ἐκφεύξονται τὴν μέλλουσαν ἐπέρχεσθαι τοῦ Θεοῦ κρίσιν.*"

Ein Aspekt, der u.E. bei den Christen den Symbolwert von „Noe in der Arche" erhöht hat, ist die Taube. Die Kombination: Wasser und Taube lenkt die Gedanken der Christen sofort auf die Taufe, auf das „Wasser und Geist" von Joh. 3. In der Taube Noes, die über den Wassern schwebte, haben die Christen spontan, in ihrer Lust am Symbolisieren, ein Symbol des H. Geistes erblickt, der bei der Schöpfung über den Wassern schwebte und bei der Taufe Christi in Gestalt einer Taube über dem Jordan herabschwebte. Liegt es da nicht auf der Hand, dass die Christen bei der Verbindung Taube (= H. Geist)-Wasser in der Noe-Vorstellung an die Taufe dachten? Diesen Gedanken spricht sehr deutlich Tertullian aus in „de baptismo" [40]. Er führt hier die Taube als Vergleichspunkt

---

[38] Vgl. J. Daniélou: *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique.* Paris 1950, 55-94. — J. Daniélou: *Déluge, Baptême, Jugement,* in Dieu Vivant 8 (1947) 97-112. — A. G. Martimort: *l'Iconographie des catacombes et la catéchèse antique,* in RAC (1949) 105-114. — DACL 12, kl. 2709-2732, s, v, Arche (H. Leclercq).

[39] Dialogus cum Tryphone Judaeo 138 (P.G. 6, 793).

[40] Bapt. 8, 3 (CC series latina I 283, 19-27).

zwischen Noe und der Taufe an: sowie die Taube für Noe die „pax caelestis irae" ankündigte, so kündigt die „columba spiritus sancti" in der Taufe die „pax dei" an: „quemadmodum enim post aquas diluvii quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum ut ita dixerim mundi, pacem caelestis irae praeco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea reversa – quod signum etiam ad nationes pacis praetenditur –, eadem dispositione spiritalis effectus terrae id est carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba sancti spiritus advolat pacem dei adferens emissa e caelis ubi ecclesia est arcae figura".

Bekanntlich galt auch in der katechetischen Predigung der ersten Jahrhunderte Noes Rettung als eine „figura" der Taufe; wir nennen nur Ambrosius: „de mysteriis" [41], wo auch die Taube einer der Vergleichspunkte ist: „Unde deus volens reparare quod deerat diluvium fecit et iustum Noe in arcam iussit ascendere. Quando decedente diluvio corvum dimisit prius qui non revertit, dimisit columbam quae cum ramo oleae legitur revertisse. Vides aquam, vides lignum, columbam adspicis et dubitas de mysterio? Aqua est ergo qua caro mergitur ut omne abluatur carnale peccatum. Sepelitur illic omne flagitium. Lignum est in quo suffixus est dominus Iesus cum pateretur pro nobis. Columba est in cuius specie descendit spiritus sanctus, sicut didicisti in novo testamento, qui tibi pacem animae, tranquillitatem mentis inspirat".

Wir sind der Ansicht, dass die Taube für die Christen in der frühchristlichen Zeit sowohl eine Andeutung ist für den Geist als für den Bringer der „pax" (vgl. oben). Auch in der Noe-Vorstellung: denn, weil die Christen bei Noes Rettung an die Taufe denken, denken sie auch an die „pax"; führt sie doch eben die christliche Rettung in der Taufe zur „pax". So erklärt sich auch, weshalb Tertullian in dem oben angeführten Vergleich der Sintflut mit der Taufe den Akzent auf die Gestalt der Taube legt. Didymus von Alexandrien sagt ausdrücklich: „*Καὶ ἡ περιστερὰ κλάδον ἐλαίας κομίσασα ἐν τῇ κιβωτῷ, καὶ τῆς γῆς τὴν ἀνάδειξιν μηνύσασα, ἐσήμαινε τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν καὶ τὴν ἀνώθεν διαλλαγήν. σύμβολον γαρ ἡ ἐλαία τῆς εἰρήνης*" [42]; und ein ambrosianischer Titulus lautet:

[41] Myst. 3, 10-11 (P. L. 16, 409 B-C; B. Botte: *Ambroise de Milan, des Sacraments, des Mystères*. Sources Chrétiennes 25, S. 110-111).

[42] De Trinitate II 15 (P.G. 39, 696 B).

„Arca Noe nostri typus est, et spiritus ales, qui pacem populis ramo praetendit olivae" [43]. Diese „pax"-Andeutung ist einer der Gründe, weshalb man dieses Rettungssymbol mit der Taube vorzugsweise in Katakomben und an Sarkophagen anbringt: die hier liegenden Toten sind, in der Geistes-Taufe, von Gott gerettet worden und „in pace" eingegangen.

Ein anderer Aspekt, wodurch die Väter in Noes Rettung ihre eigene Rettung in der Taufe vorausgedeutet sahen, ist die Achtzahl. Acht Personen wurden zusammen mit Noe in der Arche gerettet: dies war der Neubeginn der neuen Welt. „Acht" ist in dem Gedankenkreis der Väter die Zahl des neuen Anfangs: am achten Tage ja erstand Christus zu neuem Leben, dem Neubeginn des neuen Geschlechts. Nun, während der Gedächtnisfeier von Christi Auferstehung am achten Tag, dem Osterfest, wurde die Taufe gespendet. Durch die Taufe wird man des Todes und der Auferstehung Christi teilhaftig, und in der Taufe wird das neue Leben geboren. So hängt die Achtzahl mit der Taufe zusammen; und so lenkt die Achtzahl Noes die Gedanken der Väter auf die Taufe: die Rettung in der Taufe ist für sie der Antitypus der Rettung Noes in der Arche, in der acht Personen gerettet wurden. Schon 1 Petr. 3, 20 (vgl. oben) legt den Zusammenhang zwischen der Achtzahl Noes und der Taufe der Christen nahe. Auch Justinus entwickelt diesen Gedanken weiter: „*ὁ δίκαιος γὰρ Νῶε μετὰ τῶν ἀλλῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ. οἵ τινες ἀριθμῷ ὄντες ὀκτὼ, σύμβολον εἶχον τῆς ἀριθμῷ μεν ὀγδόης ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστὰς, δυναμεὶ δ'ἀεὶ πρώτης ὑπαρχούσης*" [44].

Sehr deutlich finden wir diesen Gedanken auch später bei Asterius von Amasea [45]: „*'Επεὶ οὖν πρώτη ἀνάστασις τοῦ γένους μετὰ τὸν κατακλυσμὸν διὰ ὀγδοάδος ἀνθρώπων ἐγένετο, διὰ τοῦτο καὶ ὁ κύριος πρῶτος τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν ἐν τῇ ὀγδόῃ ἄρχεται· ὅτε καθάπερ ἐν κιβωτῷ τῷ τάφῳ ὡς ὁ Νῶε ἔμεινεν, καὶ τὸν κατακλυσμὸν τῆς ἀσεβείας ἐπαύσεν, καὶ τὸ βάπτισμα τῆς παλιγγενεσίας ἐπέδωκεν*".

Auch Cyprian denkt bei Noe zunächst an dessen Rettung, nicht, wie Fink es wahrhaben will, an Busse. In testim. I 8 [46], wo er Noe

[43] Titulus 19. Vgl. Röm. Quartalschrift 10 (1896) 221.
[44] Dialogus cum Tryphone Judaeo 138 (P.G. 6, 793).
[45] Hom. XX in Psalm. VI (P.G. 40, 448 C).
[46] CSEL III 45, 22-45.

beschreibt, heisst es: „Noe, qui in terris omnibus ob delicta pereuntibus solus, in quo humanum genus servaretur, electus est". Und diese Rettung Noes ist eine Vorausdeutung der Christenrettung in der Taufe, denn die Arche ist „figura" der Kirche, wo nur Rettung möglich ist, weil nur sie die Taufe empfangen hat: „Si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadit" [47]; und nach ihm zeige auch 1 Petr. 3, 20-21: „unam arcam Noe typum fuisse unius ecclesiae. Si potuit tunc in illo expiati et purificati mundi baptismo salvus per aquam fieri qui in arca Noe non fuit, potest et nunc vivificari per baptisma qui in ecclesia non est, cui soli baptisma concessum est" [48]. Und an anderer Stelle behauptet er, dass Petrus in obigem Text deutlich mache: „quoniam quomodo qui cum Noe in arca non fuerunt non tantum purgati et salvati per aquam non sunt, sed statim diluvio illo perierunt, sic et nunc quicumque in ecclesia cum Christo non sunt foris peribunt, nisi ad unicum et salutare ecclesiae lavacrum per paenitentiam convertantur" [49].

Aus obigen Zitaten darf man folgern, dass in den ersten Jahrhunderten – auch in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, als die Noe-Vorstellung aufkommt – die christlichen Autoren bei Noe an die Taufe denken. Namentlich die Errettung aus dem Wasser und die Taube veranlassen sie dazu, in dieser Rettungsgeschichte eine Vorausdeutung der christlichen Taufe zu erblicken, die eine Taufe ist „mit Wasser und Geist".

Eine Übertragung des oben ausgeführten Rettungsgedankens auf die bildlichen Darstellungen Noes in der frühchristlichen Kunst berechtigt zu dem Schluss, dass die christlichen Künstler beim Darstellen der überkommenen Noe-Vorstellung (wobei sie die Taube für so wichtig halten, dass sie diese niemals weglassen, wenn sie auch wohl einmal das Wasser vergessen) diesen zu ihrer Zeit lebendigen Gedanken symbolhaft haben gestalten wollen. Auch sie denken in und arbeiten mit Symbolen; dass sie die Verbindung Taube-Wasser so oft und so stereotyp in die Noe-Darstellung hineinbezogen haben, lässt eindeutig darauf schliessen, dass sie diesen symbolischen Hintergrund: ihre Rettung in der christlichen Taufe,

[47] Unit. eccl. 6 (CSEL III 214, 24-25).
[48] Ep. 69, 2 (CSEL III 751, 15-18).
Ep. 75, 15 (CSEL III 820, 19-23).

haben ausdrücken wollen. Überall dort, wo sie ausdrücklich den aktuellen Taufakt darstellen, kombinieren sie denn auch Wasser und Geistes-Taube; das Wasser strömt dann manchmal aus dem Schnabel der Taube; man vergleiche die Darstellung des Taufaktes in der Katakombe der Heiligen Petrus und Marcellinus, wo die Geistes-Taube Wasser über einen „Infans" ausgiesst [50], und die Darstellung der Taufe auf dem Grabstein des Innocentius (im Museum von Aquilea [51]), wo gleichfalls Wasser aus dem Schnabel einer Geistes-Taube auf den Täufling strömt; die Geistes-Taube ist hier in einem bestirnten Äthersegment abgebildet. Auch bei der, späteren, Darstellung der Taufe Christi im Jordan vergessen sie niemals die Verbindung Wasser-Taube. Liegt da nicht der Gedanke nahe, dass sie in der Verbindung Wasser-Geistestaube ein geeignetes Bild und Symbol der christlichen Taufe gesehen haben? Dieser Gedanke wird zweifellos auch durch die Worte Joh. 3 über Taufen mit Wasser und Geist wesentlich gefördert sein.

Am Ende dieser Abhandlung glauben wir folgenden Schluss ziehen zu dürfen:

Als von den Juden entlehntes Rettungsparadigma hat „Noe" in der frühchristlichen Zeit durch die enge Verbindung von Taube und Wasser mit an Gewissheit grenzender Wahrscheinlichkeit Taufevorstellungen hervorgerufen. In der christlichen Kunst wurde die Noe-Darstellung bald zum Klischee.

Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst ist ein Taufsymbol; der Sinn dieser Darstellung wird nicht adäquat wiedergegeben mit „Noe der Gerechte", sondern mit

NOE = BILD DES IN DER TAUFE GERETTETEN.

Haaksbergen, Markt 20

[50] Photo Istituto Archeologia Cristiana, 5010.

[51] Photo Gabinetto Fotografico Nazionale, 5590.

NOTES ON THE TEXT OF THEOPHILUS, AD AUTOLYCUM III

BY

ROBERT M. GRANT

In *Vigiliae Christianae* 11 (1957), 212-25, Pierre Nautin published some admirable criticisms of the text of the second book of Theophilus. The purpose of the present article is to suggest emendations which may serve to bring some order out the chaos now present in the third book, especially in regard to chronological matters.

First comes a minor matter of consistency. In I 13 (38, 9 Otto) Th. begins a sentence with *τί δὲ καὶ οὐχί* (with no verb); elsewhere he uses the expression *τί δ' ουχὶ καί*, sometimes with a verb (III 3, p. 192, 16; III 5, p. 198, 5; III 17, p. 228, 13-230, 1), sometimes without (II 23, p. 120, 17; II 37, p. 180, 1; III 7, p. 204, 1). Where a verb follows, Otto emends to *τί δέ*; probably it should be so emended in every case (cf. Aeschylus, frag. 310 Nauck, p. 96).

Next we turn to the manifold aberrations in Theophilus' chronological materials. There are two quotations from Plato in III 16, the first from *Leg.* 677 c-d (though ascribed to the *Republic*), in which faulty wordseparation has led V to read *τοτ' ἔχειν ἀδελφούς* for *τότε χίλια δ' ἀφ' οὗ* (p. 228, 1, corrected by all the editors). The second quotation, from *Leg.* 683b, ends in the middle of a sentence which could be completed by the addition of 55 letters from Plato. Professor Benedict Einarson has noted that this addition would make more sense and that its length would correspond to the lines of about 27 letters in the archetype of V.

Also in III 16 (cf. III 26) Theophilus refers to Apollonius the Egyptian, who calculated the age of the cosmos as 153,075 years. If Apollonius was an Egyptian, he was presumably interested in Sothic years, periods of 1461 years, with which the figure given by Theophilus has no relation. Another figure is provided for the "great year" with a *synodos* of all the stars if we look at Johannes Lydus, *De mensibus* 3, 16 (p. 57, 7 Wuensch). This is 1,753,200, or 1200 × 1461. If we drop the final 200, which may bear upon

Apollonius' date (note that in *De mens.* 4, 11, p. 76, 18, the authority of an Apollonius is cited for the story of the phoenix's return), we could write the numbers out as follows:
Lydus: myriads of years a hundred seventy-five and three thousand
Th.: myriads of years fifteen and three thousand and seventy-five.
This is close enough to make one suspect that some displacement has taken place either in Theophilus' text or in his source, and that his fifteen (ιε) is an error for Lydus' (Apollonius'?) hundred (ϱ).

In III 20-22 Theophilus is following one chronological source, that provided by Josephus in his apologetic treatise *Contra Apionem* on the basis of some writings of Manetho and Menander of Ephesus. There is no reason for assuming that Theophilus had any other source. Even when he does not say that he is following Josephus he is doing so, often word for word, and in III 23 he finally gets around to mentioning Josephus as author of the Jewish War. Something has gone badly wrong in the text of V, since the totals which it provides for the regnal years of the various kings are, almost without exception, wrong.

The first example is to be found in the transcription of the names of various kings of Egypt and the lengths of their reigns (III 20, from Manetho in Josephus, *C. Ap.* 1, 94-103). V has the following names and numbers:

1. Moses (for Tethmosis), 25 years, 4 months	(same in Josephus)
2. Chebron, 13 years	(same)
3. Amenophis, 20 years, 7 months	(same)
4. Amesse, 21 years, 1 month	Amessis, 21 yrs., 9 mo.
5. Mephres, 12 years, 9 months	(same)
6. Mephrammouthosis, 20 years, 10 months	25 years, 10 months
7. Tuthmosis, 9 years, 8 months	(same)
8. Damphenophis, 30 years, 10 months	Amenophis
9. Horos, 36 years, 5 months	Oros
10. daughter, 10 years, 3 months	12 years, 1 month
11. ————	Rathotis, 9 years
12. ————	Akencheres, 12 yrs., 5 mo.
13. Mercheres, 12 years, 3 months	Akencheres, 12 yrs., 3 mo.
14. Armais, 4 years, 1 month	(same)
15. Messes Miammou, 6 years	Ramesses, 1 yr., 4 mo.
16. Ramesses, 1 year, 4 mo., 2 mo.	Armesses Miamoun, 66 yrs., 2 mo.
17. Amenophis, 19 years, 6 months	(same)
18. Thoissos and Ramesses, 10 years	Sethos-Ramesses, no years given

Obviously the text of V requires emendation; the years for nos. 4, 6, and 10 should be corrected, following Josephus; nos. 11 and 12 should be added; several words in nos. 15 and 16 should be transposed, and in no. 15 the figure 60 should be added, following Josephus.

In *C. Ap.* 1, 103 Josephus provides a total for his own figures, 393, which is not correct unless from *C. Ap.* 1, 231 we supply 59 years for the reign of Sethos. This total is corroborated by Tertullian, *Apol.* 19, 3, and since we know that Tertullian used Theophilus we should restore 393 for Theophilus' own total in III 21 (*λϟγ′* for *λιγ′* of V) especially since the figure in V is not correct for the years Theophilus himself gives (according to V; actual total 305). The fact that ten of the eighteen numbers are actually reproduced correctly in V suggests that Theophilus copied all of them correctly and that the confusion is due to copyists.

A similar confusion has come into being in III 22, where Theophilus is copying the list given by Menander of Ephesus according to Josephus, *C. Ap.* 1, 117-26. Here, as Reinach notes, sometimes it is V which has gone wrong, sometimes L, the eleventh-century manuscript of Josephus. The total from the beginning of Hiram's reign to the foundation of Carthage is given correctly both by V and by L (155 years, 8 months). This means that a statement as to the length of Hiram's reign (34 years) must have dropped out of V, since otherwise the calculation could not be made. We therefore compare as follows:

V	L
1. Hieromos ⟨34 years⟩	same
2. Bazorus, 17 years	7 years (wrongly)
3. — — — —	Abdastratos, 9 years
4. Methouastartos, 12 years	same
5. Atharymos, 9 years	same
6. Helles, 8 months	same
7. Iouthobalos, 12 years (32)	32 years (rightly)
8. Bazorus, 7 years (6)	6 years (rightly)
9. Mettenos, 29 years	9 years (wrongly)
10. Pygmalion, 7 years	47 years (but irrelevant for calculation)

To the items listed in V, then, no. 3 should be added; and nos. 7 and 8 should be corrected to agree with L. The total thus reaches 155 years, 8 months. Since the temple, according to this passage

in Josephus, was built in the 12th year of Hiram's reign, 155 − 12 = 143, as in Josephus, *C. Ap.* 1, 126, and in what must be read in V at the end of III 22, since Theophilus is copying Josephus practically word for word. Similarly, at the beginning of III 22, V must be emended from *ἑκατὸν τριάκοντα τέσσαρσιν* to *ἑκατὸν τεσσαράκοντα τρισίν* with Josephus, since again Theophilus is copying Josephus (*C. Ap.* 1, 108).

The assumption we are using throughout these passages is that Theophilus was able to copy his sources correctly, since so much of his material *is* copied correctly, and that the errors have arisen because of the fatigue or incompetence of scribes. Errors in the transcription of names have arisen in the same way, and they are fairly frequent throughout the second and third books (*κεφαλαϰ* for *ϰαὶ Βαλάϰ*, II 31; Moses for Hosea, II 35; Solomon for Solon, III 6; *πάντων* for Plato, III 1; Moses for Hosea, III 12; Moses for Tethmosis, III 20).

Naturally the most striking errors are to be found in the scheme of world chronology (III 24-28). We can check it to some extent from the summary provided in III 28: from creation to the flood, 2242 years; from the flood to the birth of Isaac, 1036 years; from the birth of Isaac to the death of Moses, 660 years; from the reign of Joshua to the death of David, 498 years; from the reign of Solomon to the end of the exile, 518 years, 6 months, 10 days; and from the end of the exile to the death of M. Aurelius, 744 years (so V). The total is 5698 years (so Fell, emending the 5695 of V).

The chronology proper begins properly with Adam, the first-formed man (III 23-24) and by relying on Genesis 5, 3-6, 1 arrives rather successfully at a total of 2242 years to the flood (though the years of Maleleel, *ϱξ′*, must be emended to *ϱξε′* with P). The next subtotal, the 3278 years to the birth of Isaac, is reached by adding to the previous subtotal a group of figures derived from Genesis 11, 20-26, and 21, 5. The ages of Shem and his descendants come from the Septuagint (75 years for Nachor is a Lucianic, or rather pre-Lucianic, figure), but with the Hebrew text Theophilus omits Kainan, son of Arphaxad. The new subtotal is thus 3278. Then we have 60 years for Isaac (Gen. 25, 36), 130 years for Jacob before the migration to Egypt (Gen. 47, 28), 430 years in Egypt (Exod, 12,

40), and 40 years in the desert – making a total of 3938 ($\gamma\lambda\eta'$ for the $\gamma\lambda\eta'$ of V).

Josephus (*Ant.* 5, 117) assigned 25 years to the rule of Joshua, but by treating this figure „inclusively" (see below) Theophilus gives him 27.[1] Then, with only occasional errors, he supplies figures for the judges and the kings. Since he gives Ehud 8 years rather than the 80 years found in the Old Testament (LXX or Hebrew) he has quite a wide margin for error; similarly he gives Jephthah 6 years with the Hebrew text, as compared with the Septuagint's 60. By supplying 40 years for "peace" after Samson he recovers a good deal of this lost time, and toward the end of the pre-Davidic period he calculates 20 years for Eli (cf. 1 Regn. 4, 18 LXX), 12 years for Samuel and 20 years for Saul (cf. 1 Regn. 13, 1) and 40 years for David (3 Regn. 2, 11). The only thing worth saying about this compilation is that it agrees neither with Acts 13, 20 (450 years from the death of Moses to the reign of David) nor with the alternative figure provided by Clement (*Strom.* 1, 112: 523 years, 7 months). Its total, according to V, is 498 years (if, following the LXX, one emends the 22 years of Thola to 23 with most witnesses) – as stated in III 28. Unfortunately, in III 25 V provides quite a different figure: 436. This is a pure error in relation to the text of Theophilus, though it can be explained as based on the Septuagint's statement (3 Regn. 6, 1) about the time from the Exodus to the building of the temple – 440 years less 4 years of Solomon's reign. It must be an interpolation.

A good deal of confusion is present in chapters 25 and 26, at the point where Theophilus is beginning his transition from biblical materials [2] to those provided by Chryseros the Nomenclator; where, in other words, he is moving from Hebrew to Graeco-Roman sources. The skeleton of his chronology is relatively simple. The end of the Babylonian exile came in *anno mundi* 4954, in the 2nd year of Cyrus king of Persia; Cyrus' death, 28 years later, was in the 62nd Olympiad and the first year of the reign of Tarquinius

---

[1] Cf. Clement, *Strom.* 1, 109, 3, with Stählin's note.

[2] The lengths of the reigns of the kings in Jerusalem are given approximately correctly on the basis of 3-4 Regn. and 2 Paralip., and in any event they should be retained as they stand since their total is correctly given as 518 years, 6 months, 10 days.

Superbus, or A.U.C. 220. Unfortunately, Theophilus' source Josephus stated that Cyrus became king of Persia (1) 70 years after the beginning of the exile (*C. Ap.* 1, 132) and (2) 50 years after the beginning of the exile (*C. Ap.* 1, 154). And in III 25 both figures are given, as well as a statement that the exile ended in the 2nd year of Darius (*C. Ap.* 1, 154).

In V we now have the following figures (III 25):

> Return from exile after 70 years
> Cyrus king after 50 years (Fell emends to 70)
> Darius king after 70 years (Fell emends to Cyrus).

It is obvious that Fell's figures make more sense than those of V, but it is possible that unintelligent copying of Josephus by Theophilus has produced the result we now have. Theophilus could afford to copy unintelligently at this point because the figures did not really affect his chronology. Compare the further copying of extraneous materials in III 29 (where the last sentence comes from Josephus, *C. Ap.* 1, 154!).

The chronological errors found in III 27-28 are almost beyond belief, and while various editors have tinkered with the figures involved, a much more thorough revision is necessary. According to V the total from the end of the exile to the death of Marcus Aurelius is 744 years, a total which as we shall see is defensible, though to retain it involves emending the number of *anni mundi* to 5698 with Fell (V has 5695).

We have already explained that Theophilus mistakenly combines two passages in Josephus and thus introduces Darius to his chronological scheme. Since he is unable to date Darius accurately, he returns to Cyrus, in the second year of whose reign the exile ended (III 25). Cyrus reigned 29 years, not 38 (Herodotus 1, 214; Fell emends to 29 rightly, Jacoby to 28 wrongly – we have to allow for the second year of his reign). And Theophilus synchronizes his death with the 62nd Olympiad, the 220th year of Rome, and the beginning of the reign of Tarquinius Superbus. In this way he makes a transition to the Roman chronography of Chryseros the Nomenclator.

Another error has come into the list where Theophilus allows 543 years to the Roman republic; as Jacoby points out (*Die Fragmente*

der griechischen Historiker II A, Berlin, 1926, 447), this must be emended to 463 (*υξγ* for *υνγ*). Then come the Roman emperors for a total of 228 (28, by error, in V) years. The total of 25 + 463 + 228 is 716; to it we add the 28 years of Cyrus after the end of the exile, and thus reach 744.

But how do we reach a total of 228 years for the Roman emperors? Some of the figures are correct; others are not. The correctness of some figures proves that originally the list was correct as a whole, and we must therefore make further emendations. We shall go through the list in its chronological order. (1) Julius Caesar, 3 years, 4 months, 6 days (so also Clement, *Strom.* 1, 144, 1). If we start with his death on March 15, 44 B. C., and work backward, adding 90 days (3 months) for the intervening revision of the calendar, we reach August 9, 48 B. C., which is the date of the victory at Pharsalus according to the pre-Julian calendar. (2) Augustus, 56 years, 4 months, 1 day (the same figure in Clement except, by error, 46 years). The exact time, on our method of reckoning, between April 16, B. C. 43, when he was hailed as Imperator for the first time, and August 19, A. D. 14, when he died, is 56 years, 4 months, 3 days. But in a series of articles on "Römische Kaiserdaten", L. Holzapfel called attention to the threefold manner in which lengths of reigns are given: (a) exclusive – leaving out the first day and the last; (b) inclusive – including both; and (c) compensative – leaving out one of them.[3] The figure for Augustus is "exclusive". (3) Tiberius, 22 years. Here the number of months (6) and of days (27) has been dropped out by error. (4) Gaius, 3 years, 8 months, 7 days. The months should be emended to 10 (*ι* for *η*). (5) Claudius, 23 years, 8 months, 24 days. Here both years and days are wrong, and we should emend to 13 years (*ιγ* for *κγ*), 8 months, 8 days. (6) Nero, 13 years, 6 months, 28 days. The number of months needs to be changed from 6 (5) to 7 (3). (7) Galba, 2 years, 7 months, 6 days; delete the 2 years. (8) Otho, 3 months, 5 days – this is correct.

The next three figures include errors probably caused by homoioteleuton.

---

[3] *Klio* 12 (1912), 483-93; 13 (1913), 289-304; 15 (1918), 99-121; 17 (1921), 74-93.

	Reading of V	Correct figure
(9) Vitellius	0 — 6 — 22	0 — 8 — 2
(10) Vespasian	9 — 11 — 22	9 — 11 — 22
(11) Titus	2 — 0 — 22	2 — 2 — 20 (β and $\varkappa$ for $\varkappa\beta$)

The slight emendations which are necessary should be made.

(12) Domitian, 15 years, 5 months, 6 days. Here the number of days should be deleted and the number of months put in its place to make 15 years, 5 days. (13) Nerva, 1 year, 4 months, 10 days; this is correct, as are the figures for (14) Trajan, 19 years, 6 months, 16 days, and for (15) Hadrian, 20 years, 10 months, 28 days. In the figures for (16) Antonius Pius, a slight emendation is necessary, since V gives 22 years, 7 months, 6 days, and the number of days should be 26 ($\varkappa\varsigma$ for ς). Finally, the figures for (17) Marcus Aurelius are correct: 19 years, 10 days.

Thus out of the 17 figures, 8 are correct without emendation; 6 more require only very slight emendations; and the remaining 3 require more drastic changes. We therefore believe that emendation is justifiable, especially since the total provided by the present figures in V is 229 years, 89 months, 219 days, or 237 years (approximately), while if they are emended we reach the total of nearly 227 years — to which we must add the year between Julius Caesar and Augustus, thus reaching the total of 228.

It is unlikely that the errors go back to Chryseros, and it seems fairly unlikely that they are due to Theophilus. More probably they are the result of scribal carelessness in the period before V was written. If our analysis is correct, we must follow Fell in emending the total number of years from creation to the death of Marcus Aurelius to 5698 from the 5695 of V.

This conclusion leads us to our final problem. Following W. Bauer,[4] Père Daniélou has recently suggested[5] that Theophilus, like Hippolytus (*Dan. comm.* 4, 23, 3, p. 242, 4-5 Bonwetsch) and Julius Africanus (*Chron.* frag. 51, p. 306 Routh), dated the birth of Jesus in *anno mundi* 5500. This suggestion, I fear, must be rejected, since on Theophilus' system the year 5500 would correspond to 17 or 16 B. C. To be sure, this would correspond very roughly with the 28th year of Augustus, when (says Clement, *Strom.* 1,

[4] *Das Leben Jesu* (Tübingen, 1909), 298.

[5] *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris, 1958), 364.

145, 1) some people dated the birth of Jesus; but the correct explanation of this date is probably given by Tertullian, *Adv. Jud.* 7, when he says it was reckoned from the death of Cleopatra. Presumably Theophilus shared the view of his contemporaries that Jesus was born either in the 41st (Irenaeus, *Adv. haer.* 3, 21, 3, p. 115 Harvey) or the 42nd (Hippolytus, *loc. cit.*) year of Augustus, or in Theophilus' *anno mundi* 5514 or 5515.

University of Chicago

SOME ERRORS IN THE LEGATIO OF ATHENAGORAS

BY

ROBERT M. GRANT

As in the case of most early Christian apologies, the *Legatio* of Athenagoras has been transmitted to us through one manuscript. Here it is the Arethas Codex of the year 914 (Cod. Paris. gr. 451, f. 322^{v}-348^{r}). The most conspicuous error in it occurs from f. 326^{v6} to 327^{r1}, where a passage later correctly placed at f. 330^{r-v} has been inserted in the middle of a sentence. A striking example of a gloss which has slipped into the text is found in f. 334^{r} (*Leg.* 18, 6 Ubaldi-Pellegrino), where an Orphic line is cited as *οὕνεκα τιτιμωρήσωσιν ἢ τιμήσωσινσασθην*. What has happened, as Stephanus noted, is that an explanation (half right, half wrong) of *τισάσθην* has been inserted between the first and the second syllables of the word. This fact encourages us to agree with the various editors who have suspected the existence of other glosses in *Leg.* 14, 1 (p. 64b Otto, n. 10: *Ἀλκμὰν καὶ Ἡσίοδος Μήδειαν ἢ Νιόβην*), 17, 4 (p. 80a-b Otto, n. 27: *καὶ Φειδίου τὰ λοιπὰ εἴδωλα*), and 20, 2 (pp. 92b-93a Otto, n. 7: *καὶ Δήμητρος ἢ Δημήτορος* [*-ερος?*] *τῆς αὐτῆς*). With Diels (*Doxographi Graeci*, 90 n. 1) we should probably delete *τὸ πῦρ τὸ ὕδωρ ὁ ἀήρ*. But where Otto suspected the existence of a gloss in *Leg.* 17, 4 (p. 79a, n. 22), we should prefer to emend the text with Geffcken (*Zwei griechische Apologeten*, 195).

None of these errors, in our opinion, are to be ascribed to Athenagoras himself. Two further difficulties in the text, however, may perhaps go back to him. The first occurs in *Leg.* 21, 5 (f. 336^{r}), where *Iliad* 14, 315-17. 319. 321. 323. 326-27 is quoted. The first line reads thus in the manuscript: *οὐ γὰρ πώποτέ μ' ὧιδε θεᾶς ἔρως ἀμφεκάλυψεν οὐδὲ γυναικὸς*,, though over the word *ἀμφεκάλυψεν* a line of dots has been placed, perhaps by Arethas or the scribe Baanes. The word is of course not found here in Homer, and *ὧιδε* and *ἔρως* must be emended to *ὥδε* and *ἔρος*, if Athenagoras was accurately copying from the *Iliad*. But was he? *Ἀμφικαλύψω* occurs in *Iliad* 14, 343,

and it may be that it was Athenagoras himself who was responsible for transferring it to this place and modifying its form, although a copyist could have remembered *Il.* 3, 442: *ἔρως φρένας ἀμφεκάλυψε.*

Another error is even more remarkable. This is found in *Leg.* 22, 1 (f. 336ᵛ), where two lines from Empedocles are being quoted. In the manuscript they read as follows:

Ζεὺς ἀργὴς εἴρηται φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστίς τε, ἡ δακρύοις τ' Ἐπικούρου νωμαῖ βρότειον.

It is obvious that something has gone wrong; we need a mention of Hera because of the allegorical exegesis which follows (*Ἥρη τε* for *εἴρηται*), and we certainly do not need any mention of Epicurus (*τέγγει κρούνωμα* for *τ' Ἐπικούρου νωμαῖ*). But how did Epicurus get into the text? Perhaps the answer is to be found by considering Athenagoras' use of doxographical literature, for example in *Leg.* 16, 1 and 3, where he is following something like the Placita edited by Diels (*Doxographi Graeci*, 293, 6-10; 293, 25-294, 4; 292, 5; 305, 9-10). He is *not* necessarily using Pseudo-Plutarch, since many of the relevant passages in Stobaeus's source have been lost. And in *Leg.* 22, 1 the verses from Empedocles and the exegesis of them can be paralleled in Stobaeus (cited by Diels, *op. cit.*, 88), *not* in Pseudo-Plutarch. In any event, Athenagoras is following a doxographical source here, and just before giving the verses from Empedocles the source had mentioned Epicurus twice (*ibid.*, 285). The conclusion we should draw from this fact is that Athenagoras himself was writing about Empedocles while thinking about Epicurus. It is hard to explain the error otherwise.

University of Chicago

COSMOLOGY AND THE PROLOGUE OF THE FOURTH GOSPEL

BY

T. EVAN POLLARD

From very early times the opening verses of the Prologue of the Fourth Gospel have been taken to have a specific reference to the divine activity of creation 'in the beginning'. The earliest commentator on the Fourth Gospel, Heracleon, the friend of Valentinus the Gnostic, interpreted John 1[3] in the light of the typical Gnostic dualism; 'he said that it was the Logos who caused the demiurge to make the world'.[1] Dr A. Orbe [2] has shown how popular this text was with the Gnostics of the second century and how they interpreted it in support of their cosmological speculations. The first extant orthodox Christian use of the text is by Theophilus of Antioch [3] in the context of an attempt to demonstrate the superiority of the Christian doctrine of *creatio ex nihilo* over the Platonic doctrine of creation as the fashioning of a *cosmos* out of pre-existent matter. Throughout his commentary Origen interprets the text as referring to creation, as also does Augustine.[4]

When we come to modern interpretation of the Prologue of the Fourth Gospel the same emphasis on cosmology is apparent. Those commentators who read the Fourth Gospel in the light of the writings of Philo Judaeus naturally interpret the Logos-concept as having a close relationship with the cosmological intermediary who finds so prominent a place in Philo's thought.[5] Even those who interpret the Prologue in the light of the Hebraic concept of the *debhar Yahweh* emphasize the cosmological reference of John 1[3].

---

[1] Origen, *Comm. in Johan.*, ii, 8.

[2] *En los albores de la exegesis Iohannea* (John 1:3). (Estudios Valentinianos, vol. ii).

[3] *Ad Autolycum*, ii, 22.

[4] Cf. Marie Comeau, *St Augustin : Exégète du quatrième évangile*, 295-298.

[5] Cf. *inter alia* E. F. Scott, *The Fourth Gospel*, 154 ff; G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John* (Moffatt N. T. Commentary), 4 ff.

The *debhar Yahweh* is the *creative* Word of the Lord; 'John begins his story of Christ with a story of creation *in nuce*'.[6]

It would be foolish to deny categorically that, when he began his Gospel with the words 'in the beginning', the Fourth Evangelist had Genesis 1^1 in mind. Similarly it would be foolish to deny that the use of *εἶναι* in verses 1-2 and *γίνεσθαι* in verse 3 is intended to convey the contrast between the absoluteness of the being of God and His Logos and the contingency of the existence of everything other than God and His Logos. Nevertheless it is necessary to raise the question whether in fact John 1^3 has a specific reference to creation or rather a very wide general reference to the whole activity of God *ad extra*. If the latter is the case then the cosmology of the Prologue is reduced to a passing reference in verse 10: 'the world was made through him'.

In the Gospel as a whole John is not interested in cosmology. His interest is in the saving activity of God in Jesus Christ, His only Son. He states his purpose in writing the Gospel quite explicitly when he says: 'These are written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name' (20^{31}). The Gospel is John's demonstration that Jesus of Nazareth is God's *unique* Son (1^{14}, ^{18}, 3^{16}, ^{18}) through faith in whom men may receive salvation and become children of God (1^{12}). All the deeds which Jesus does and all the words that he speaks are evidence which demands that conclusion. Apart from Jesus no man can see God (1^{18}, 14^9). He and the Father are one (10^{30}) not only in a moral sense but essentially,[7] for Jesus says: 'I am in the Father and the Father in me' (10^{38}, 14^{10}, ^{11}, 17^{21}). He and the Father are also one in words and deeds; the deeds which he does are the Father's (5^{36}, 9^4, 10^{25}, ^{37}, ^{38}, 14^{10}, ^{11}), and the words which he speaks are the Father's words (14^{10}, 17^8). The Son is God's Word of self-

[6] E. Stauffer, *New Testament Theology* (Eng. Tr.), 58. Cf. also G. A. F. Knight, *The Biblical Doctrine of the Trinity* (Scottish Journal of Theology, Occasional Paper No. 1); J. D. A. Macnicol, Art. 'Word and Deed in the New Testament', *Scottish Journal of Theology*, vol. v (1952), 237 ff.; T. W. Manson, Art. 'The Life of Jesus: A Survey of the Available Material. (5) The Fourth Gospel', *The Bulletin of the John Rylands Library*, xxx (1946/47), 325 f.

[7] Cf. my article 'The Exegesis of John X. 30 in the Early Trinitarian Controversies', *New Testament Studies*, vol. iii, (1957), 334 ff.

revelation, and the purpose of God's self-revelation is the salvation of the world. At the beginning of the ministry of Jesus, John the Baptist points to him as 'the Lamb of God that takes away the sin of the world' (1^{29}); later, Peter confesses to him, 'You have the words of eternal life, and we have believed and come to know that you are the Holy One of God' (6^{68-69}); at the end of the Gospel Thomas confesses, 'My Lord and my God' (20^{28}). Everything that God does for the revelation of Himself and for the salvation of the world is mediated through Jesus Christ. The glory of Christ's divinity is to be seen through the veil of the flesh which the Word, God's only Son, assumed at the Incarnation.

If the theme of the Gospel itself (apart from the Prologue) is the self-revelation of God through His Son for the salvation of the world – the theme which is most explicitly stated in John 3^{16} and 20^{31} – then it is not unreasonable to expect that this would also be the main theme of the Prologue. If the theme of the Prologue is primarily cosmological, it is not a real introduction to the Gospel, for it is introducing a theme which has no place in the Gospel itself. It is the contention of this article that the emphasis of the Prologue is the same as that of the rest of the Gospel – the mediatorial work of Jesus Christ, the eternal Word, in all the activity of God *ad extra*.

A close examination of the language of John 1^3 supports this contention. While he emphasizes the cosmological nature of the Prologue, Dr C. K. Barrett admits 'that the Prologue, which can be read as Hellenistic philosophy and as rabbinic mysticism, can also be read as history';[8] I would go farther and assert that John wrote his Prologue as a summary of the *Heilsgeschichte* of which the incarnate life of the Son of God is the central point, and that it is as such that he intended the Prologue to be read.

The crucial word in John 1^3 is *ἐγένετο*; before examining it however, attention must be paid to the word *πάντα*. John does not say *τὸ πᾶν* or *τὰ πάντα*; he is referring, not to the universe or the *cosmos*, but, in a far wider sense, to 'all things'. If the shorter and more primitive punctuation is accepted, and almost the whole weight of ante-Nicene patristic evidence supports it, *πάντα* in verse 3 is more closely defined in verse 4 as *ζωή*. In the Fourth

[8] *The Gospel according to St John*, 129.

Gospel '*ζωή* is copiously employed, as a rule to designate the result of faith in Christ'.[9] The *πάντα*, then, refers to the relationship of God with mankind in His self-revelation, and this interpretation of the word agrees with the message of the Gospel as a whole: through his words and deeds, by which he reveals the Father to men and redeems them, the Son is the mediator of 'all' things that God does and says.

To turn to the verb *ἐγένετο*: it is a verb which is vague rather than specific, and it can mean many things – 'to become', 'to come into existence', 'to come to pass', 'to happen', and so on. Within the Prologue *γίνεσθαι* is used either in the aorist or perfect nine times and with a wide variety of meanings. Apart from verses 3-4, in which it is used twice in the aorist and once in the perfect, it appears also as follows:

verse 6: *ἐγένετο ἄνθρωπος . . . . Ἰωάννης.*
'there *was*' (or '*came*') '. . . . a man called John'.
verse 10: *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*
'the world *came into existence* through him'.
verse 12: *τέκνα θεοῦ γενέσθαι*
'*to become* children of God'.
verse 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*
'the Word *became* flesh'.
verse 15: *ἔμπροσθέν μου γέγονεν*
'*has come into existence*' (or '*has come*') 'before me'.
verse 17: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο*
'grace and truth *came* through Jesus Christ'.

If the *πάντα* of verse 3 is general rather than specific, it would be natural to expect its verb to be general rather than specific. While *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* can be translated 'all things *were made* through him', it can equally well be translated 'all things *happened* through him' – everything that God has done He has done through the Word.

That *ἐγένετο* has this general reference, which, indeed, includes the specific reference to God's activity in creating but is far wider than it, is borne out by Theophilus of Antioch, who, after using

---

[9] Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the N.T.*, sub *ζωή*.

verse 3 in his statement of the Christian doctrine of creation, goes on to say:

> So, the Word being God and being born of God, whenever the Father of the universe wills, He sends him to a particular place, and when he arrives there he is both seen and heard, being sent by Him, and is found in a place.[10]

That is, Theophilus states the mediation of the Word in all the activity of God *ad extra*.

It is further borne out by the parallels to verse 3 which have been discovered in the Dead Sea Scrolls, particularly in *The Manual of Discipline* and *The Hymns of Thanksgiving*. The closest verbal parallel is in *The Manual of Discipline*, col. xi, 11, which the translators, influenced no doubt by the traditional cosmological translation of John 1[3], interpret in a cosmological sense. For example, W. H. Brownlee translates:

> By His (God's) knowledge, everything has been brought into being,
> And everything that is, He established by His purpose,
> And apart from Him, it is not done.
> (*or*, apart from it, nothing is done.)[11]

So also T. H. Gaster,[12] Bo Reicke,[13] and Gustave Lambert.[14]

The verb translated 'has been brought into being' (Brownlee), 'have come to be' (Gaster), 'was made' (Reicke), and 's'est fait' (Lambert) is the niphal of הָיָה, 'to be'. If נִהְיָה is the Hebrew equivalent of the Greek *ἐγένετο* in John 1[3], [15] or possibly the Hebrew word *behind* the Greek, an examination of the use of the niphal

---

[10] *Ad Autolycum*, ii, 22.

[11] Art., 'A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects', *The Biblical Archaeologist*, vol. xiii (1950), 73.

[12] *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, 128.

[13] 'Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls?' in *New Testament Studies*, vol. i (1954), 140.

[14] *Le Manuel de Discipline du désert de Juda* (Analecta Louvaniensia Biblica et Orientalia, Series II, Fasc. 23), 40.

[15] It is interesting to note that Delitzsch, in His Hebrew translation of the New Testament, has translated *ἐγένετο* by נִהְיָה, the very form which occurs in *The Manual of Discipline*.

of היה in the Old Testament will throw light on the meaning both of נהיה in *The Manual of Discipline*, and of *ἐγένετο* in John 1[3]. In none of the occurrences of the niphal of היה listed by Brown, Driver and Briggs [16] does this form carry with it the meaning of 'come into existence' or 'be made'. Generally its meaning is 'to happen' or 'to come to pass' (Deut. 4[32]; Judges 19[30], 20[3], [12]; Neh. 6[8]; Ezek. 21[12], 39[8]); never is it used with reference to God's activity of creating.

A similar conclusion must be reached from an examination of the parallels to John 1[3] in the Dead Sea Scrolls. In *The Manual of Discipline*, where there are two other parallels beside the one already quoted, the context has no reference to cosmology or creation, but rather to the doctrine prominent in the Scrolls that God is in control of everything, and particularly of human destiny.

> A mortal's way is not of himself,
> neither can a man direct his own steps.
> The judgment lies with God,
> and 'tis His to perfect man's way.
> Only through His knowledge
> have all things come to be,
> and all that is, is ordained by His thought;
> and apart from Him is nothing wrought.[17]

In the same way, in *The Hymns of Thanksgiving* this same idea appears in the context of God's ordination and control of human destiny (Hymn I), and of the gift of the spirit of knowledge and truth to the righteous man (Hymns, col. xiv).

If it is assumed that נהיה is the Hebrew equivalent of *ἐγένετο* in John 1[3] – and there appears to be every reason why we should assume this – the absence of any specific cosmological attached to the niphal of היה either in the Old Testament or in the Scrolls makes it unlikely that *ἐγένετο* has such a reference in John 1[3].

In the light of this examination of John 1[3], it appears that a more accurate translation of the first clause would be: 'Everything happens through Him'. The Logos is the Mediator of all God's activity *ad extra*. John is concerned to place the Person of Jesus

[16] *Hebrew Lexicon*, sub היה.

[17] Gaster's translation.

Christ, not primarily in a cosmological setting, but in the widest possible setting as mediator of all God's activity towards the world and mankind. This, it has been shown, is the emphasis of the Gospel itself; it is fitting that it should also be the emphasis of the Prologue. Having asserted in verses 1-2 the co-eternity and identity of the Word with God, he proceeds to assert in verse 3 that the Word mediates all God's activity *ad extra*, and then goes on in verses 4 ff., to emphasize the work of the Word as the Light that reveals God to men and gives to those who welcome him the power to become children of God. This same word has become flesh that men might behold his glory and through him receive grace and truth. In the midst of this Prologue, St John mentions *in passing* in verse 10b that the *cosmos ἐγένετο* through him, but the primary theme of the Prologue is not cosmological but revelational.

St Columba Manse, *Woollahra*, N.S.W., Australia

A QUOTATION OF PHILO IN IRENAEUS

BY

P. SMULDERS S.J.

Since the bold endeavour of Loofs to promote Theophilus of Antiochia to the rank of spiritual father to Irenaeus' thought, little has been done for the investigation of Irenaeus' sources. It is generally and rightly assumed that he belongs to the Asian school of Christian thought, although Houssiau has drawn attention to some parallels with the Letter of Aristeas and with Philo [1]. But Aristeas' speculation on the dietary laws may have reached the bishop of Lyons through Barnabas, and the parallelism with Philo is rather weak. So it is a surprise to find a passage of Irenaeus, which looks like an adaptation, almost a quotation, of a word of Philo.

In his speculation on the meaning of Old Testament history, Irenaeus develops the idea that man should experience how apostasy from God means death, in order the firmer to adhere to Him, whom to obey is life. Before being divinized by God's grace, man should realize his frailty as a creature, and so fulfil this fundamental duty of every creature: to let himself be moulded by God. Therefore he should keep his heart mouldable like wet clay, remembering that out of clay he was originally formed. Then God will continue and perfect his work by transforming this earthly creature to divine immortality. Like the potter, He will adorn him outwardly and inwardly, so as to make him the beloved bride of the Psalms. But if man hardens his heart, forgetting his fundamental human condition and refusing the handiwork of God, he loses life itself. It is in this context that Irenaeus writes, very much in the sententious style which he frequently affects, the following sentence:

„*Facere enim proprium est benignitatis Dei; fieri autem proprium est hominis naturae.*" (Adv. Haer. IV 39, 2 Stieren p. 704).

---

[1] A. Houssiau, La christologie de saint Irénée, Louvain 1955, p. 77, 114.

A striking parallel to this is found in Philo's *On the Cherubim*, which in Colson's translation reads:

> „For it belongs to God to act (*ποιεῖν*), and this we may not ascribe to any created being. What belongs to the created is to suffer (*πάσχειν*)." (On the Cherubim 24, n. 77, Colson-Whitaker II p. 55).

The verbal parallelism leaps to the eye. Is there some affinity in thought as well? Philo, of course, is completely lacking in any theology of history. As a matter of fact, his latest commentator considers his lack of historical vision the fundamental defect of his biblical exegesis [2]. In consequence the broad context is totally different. Yet there seems to be some affinity in the theme, in which both sentences are incorporated.

Exposing the name of Cain, which means „possession", Philo sees in him the type of the foolish Mind, which considers everything as its possession, especially its thoughts and sensations. They are looked upon by the foolish Mind as its own sons and daughters, on which it prides itself and to which it is bound by bonds of affection. But by doing so, Mind enslaves itself, „for it is only by flight and estrangement from these that we can make a claim to the lot of the fearless" and to freedom (23, n. 74 p. 53).

The same sin is typified by Pharao, who believed himself supreme master of his actions: „I will pursue, he says, I will overtake, I will divide the spoils; I will satisfy my soul; I will destroy with my sword; my hand shall have the mastery." (23, n. 74 p. 55). And Philo's answer: „Is it hidden from you that every created being, who thinks he pursues, is pursued?" (n. 75 p. 55). Follows an enumeration of the various trials which overtake man. So Pharao sinned against reason and nature, „when he took to himself all active functions and forgot the passive." (23, n. 76 p. 55). By doing so, man claims for himself what belongs to God alone. Then follows the phrase cited above.

Philo continues with the Stoic thought that man should brace himself to bear patiently and bravely the adversities of life. For man is subject and servant, but God alone is truly lord (24, n. 83, p. 59).

---

[2] J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958, p. 119.

After an exposition on true feasting, Philo concludes with a sentence, which brings the reader back to the profound religious sphere of the beginning: „Seeing then that our souls are a region open to his invisible entrance, let us make that place as beautiful as we may, to be a lodging fit for God." (29, n. 98 p. 69).

As in Irenaeus, the horizon of our text is formed by the ideal of a life in union with God. By Philo this union is described as an indwelling and as freedom, whereas Irenaeus calls it an espousal and a participation of divine immortality. One of the essential conditions of this union consists in the realisation by man of his fundamental creational passivity. In both texts the Jewish and Christian doctrine of creation forms the common background of a doctrine on the means of obtaining union with God. So far the ideas of both authors run in a fairly parallel direction. But then they part ways. Irenaeus develops this thought in the direction of the Christian conception of grace as the transformation of man by God's love, and correspondingly of man's humble receptivity. Philo's thought on the contrary takes a more Stoic turn: the cleaning and preparing of the house for God's indwelling consists in a brave and patient acceptance of the adversities of life, that is – more religiously – in the acknowledgement that God alone is lord and master.

The verbal resemblance of both texts might perhaps be explained by some common source, – the words in question sound like a proverbial expression, – but the fact that this same principle is used in the specific context of Jewish-Christian doctrine on creation and union with God can hardly be explained in this way. It seems that Irenaeus or his Christian spokesman (Loofs ascribes those chapters to Theophilus) knew Philo's words, and that, meditating on them in the light of the Christian revelation on sin and on grace, he transformed them to this profound axiom of Christian spirituality.

Maastricht, Tongersestraat 53

«ANTE OMNIA» ET «IN DEUM» DANS LA «REGULA SANCTI AUGUSTINI»

PAR

TARSICIUS J. VAN BAVEL, O.E.S.A.

Enfin, la *Regula sancti Augustini* commence à retenir l'attention des philologues. On ne peut que s'en réjouir! De fait, chez Possidius, il n'est pas question d'elle dans sa liste des œuvres de l'Evêque d'Hippone [1]. En l'absence donc d'une attestation de première main touchant son authenticité, le dernier mot appartiendra aux conclusions de la tradition manuscrite et de la philologie. Même si l'auteur de cette règle monastique se révélait ne pas être Augustin, son intérêt n'y perdrait rien. Qu'Augustin en soit l'auteur ou non, importe peu pour la valeur interne du document, l'un des premiers à nous renseigner sur le monachisme occidental en général, et africain en particulier.

Mais ne sommes-nous déjà pas allés trop loin dans nos affirmations? Naguère, dans un article qui fait partie d'une thèse jusqu'ici inédite, F. Châtillon a allégué divers arguments en faveur d'une origine orientale de la *Regula sancti Augustini*. « C'est donc tout naturellement — écrit-il — en présence d'une formule gnomique comme la nôtre — avec, entre autres indices, cet *Ante omnia* qui semble décalquer une tournure grecque — que l'esprit se porte

[1] Cette omission ne constitue pas un cas isolé. Il existe d'autres exemples. Cf. A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus.* — Miscellanea Agostiniana, Roma, 1931, II, p. 221. Pour rédiger son index, Possidius a probablement utilisé le texte du catalogue composé par Augustin lui-même et, du reste, fréquenté la bibliothèque d'Hippone. La *Regula* ne s'y trouvait pas, puisqu'elle ne figurait pas parmi les écrits publiés et, de plus, était destinée à être lue en communauté chaque semaine. Elle revêtait, par conséquent, un caractère plutôt privé et était constamment en circulation. Ceci constitue, à notre avis, une explication plausible pour son omission dans l'*Indiculum* de Possidius.

à imaginer un modèle égyptien, palestinien ou cappadocien. Ce modèle lointain existe-t-il encore et peut-on espérer le reconnaître un jour? Quoi qu'il en soit, ce serait mal apprécier la phrase initiale de la « Règle de saint Augustin », on le sent, que de vouloir en faire l'œuvre originale d'un Latin; ce serait, sans aucun doute, en diminuer le prix » [2]. L'auteur tire son principal argument de l'expression *Ante omnia* de l'exorde du *De ordine monasterii*.

A présent, on s'accorde de plus en plus pour reconnaître que le *De ordine monasterii* n'est pas de la main de saint Augustin, hormis la dernière phrase, comme M. Verheijen l'a clairement démontré [3]. Or, en se basant sur le contenu et la différence de structure, F. Châtillon entend faire une exception similaire à propos de l'exorde « *Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data* », avec toutefois cette nuance qu'il n'y dénonce pas la pensée et le style de saint Augustin, mais un indice qui trahit, selon lui, l'origine orientale de la *Regula*. Avouons tout de suite que cet incipit, et par la richesse de son contenu théologique et par son style, cadre mal avec le reste du *De ordine monasterii* qui se caractérise par un style juridique et concis. L'hypothèse d'une différence d'auteur a donc beaucoup pour elle. Mais nous ne pouvons plus suivre Châtillon quand il étend ses conclusions sur l'exorde du *De ordine monasterii* à l'ensemble de la *Regula*. C'est là, nous semble-t-il, un saut qui se joue de la saine logique. Avant de pouvoir affirmer quoi que ce soit au sujet de l'authenticité de la *Regula* en argumentant à partir de la phrase initiale du *De ordine monasterii*, il faudrait d'abord démontrer qu'il s'agit d'un seul et même auteur dans les deux cas. Nous ignorons si telle est en réalité l'opinion de F. Châtillon, puisque l'article ne donne pas une idée complète et nette de ses positions.

Mais notre objection majeure est d'un autre ordre. Elle se formule de la sorte: la terminologie *Ante omnia* est-elle bien une raison suffisante pour conclure que nous ne sommes nullement en présence de l'œuvre originale d'un Latin? Nous oserions le contester. Prenons

[2] F. Châtillon, *Quelques remarques sur Ante omnia. — Revue des Etudes Augustiniennes* 2 (1956), p. 369. (= Mémorial Gustave Bardy II).

[3] M. Verheijen, *La « Regula Sancti Augustini ». — Vigiliae Christianae* 7 (1953), pp. 27–56.

un cas semblable. *Ex persona* semble être le plagiat parfait de l'expression grecque *ἐκ προσώπου*, et pourtant *ex persona* se rencontre par centaines dans les écrits d'Augustin. En ce qui concerne maintenant *Ante omnia*, Châtillon ne signale — « puisque saint Augustin est en cause » — en tout et pour tout qu'un seul texte du Docteur africain, à savoir le début de l'*Epistola* 21 (CSEL 34[1], 49): « *Ante omnia peto ut cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, facilius et laetius . . .* ». Et l'auteur d'ajouter: « Mais on sent aussitôt combien cette longue période est éloignée de l'*exordiolum* de la Règle »[4]. Il nous semble qu'il aurait été plus circonspect s'il avait eu plusieurs textes de saint Augustin devant lui. Après de longues investigations, forcément incomplètes, nous avons relevé environ vingt emplois d'*Ante omnia.*

Le plus important, sans doute, est celui du *Sermo* 180 lequel traite sur *Jac.* 5, 12 « *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare* ». Au dire d'Augustin, cette sentence est étrange, car, en soi, le serment n'est pas un péché. Si saint Jacques avait encore dit: avant tout veuillez ne pas *pejerare* ou *adulterare!* L'expression *Ante omnia* ne paraît donc pas à sa place. Cependant Augustin lui trouve une interprétation acceptable. Le sens fort d'*Ante omnia* est justifié ici en raison du rôle prépondérant de la langue dans la vie morale et sociale. « *Ante omnia, ait, ut attendatis prae caeteris, ut vigiletis ne subrepat vobis consuetudo jurandi. Tanquam in specula ita te posuit contra te. Ante omnia, levavit te super caetera, unde te attendas . . . Quid est, Ante omnia? Prae caeteris cautus esto, plus ad hoc intentus esto quam ad alia* ». (*Sermo* 180, 8, 9–11, 12. ML 38, 977–978). Et il conclut en ces termes: « *Ante omnia ergo, fratres mei, obsecro vos, ne sine causa me Deus haec loqui compulerit* ». (*Sermo* 180, 12, 14. ML 38,979). Rien dans ce passage ne laisse entrevoir qu'*Ante omnia,* qui est en réalité la traduction littérale du *πρὸ πάντων* de l'épître de saint Jacques, soit étrange à Augustin ou à ses auditeurs. C'est plutôt le contexte théologique, et plus spécialement la cohésion logique interne entre *Ante omnia nolite* d'une part et *jurare* de l'autre, qui suscite des difficultés pour Augustin. Aussi a-t-il, d'après ses propres termes, évité jusque-là

[4] F. Châtillon, *a.c.*, p. 367.

— c'est-à-dire très probablement jusqu'en 414–415 — de commenter ce texte néotestamentaire [5].

Rien d'étonnant donc de rencontrer *Ante omnia*, là où Augustin parle des principes fondamentaux de la vie chrétienne, et tout d'abord — comme dans le *De ordine monasterii* — de la charité: « *Et ante omnia cauti simus inter nos ipsos tenere firmissimam dilectionem* ». (*De utilitate jejunii* 9, 11. ML 40, 714). « . . . *sive sufferentes tribulationem et ante omnia vos ipsos invicem in dilectionem* ». (*Epistola* 48, 3. CSEL 34², 139). Puis, on le retrouve à propos de la haine, ce péché capital diamétralement opposé à la charité: « *Odium ergo ante omnia vitandum est, trabes de oculo ejicienda est . . . Hoc ergo primum nobis persuadeamus . . . : ante omnia non odisse* ». (*Sermo* 82, 2, 2–3. ML 38, 507). « *Ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus; ante omnia ostendentes homini in tali peccato constituto sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum* ». (*Sermo* 82, 8, 11. ML 38, 511). Cette terminologie revient également sous sa plume quand il parle de l'orgueil qui tue tout amour vrai: « *Hoc canticum de canticis Sion divites acceperunt, primo, non superbe sapere. Extollunt enim divitiae; et quos extollunt, flumina illa tollunt. Quid ergo his praecipitur? Ante omnia non superbe sapere* ». (*Enarratio in ps.* 136, 13. ML 37, 1769). « *Ergo ante omnia: non superbe sapere* ». (*Sermo* 177, 7. Lambot, *Sermones selecti duodeviginti*, p. 69). Après quoi, nous le rencontrons en relation avec l'aveu des péchés, toujours un de ses principes religieux fondamentaux: « *Et quae spes est? Ante omnia confessio: ne quisquam se justum putet . . . Ante omnia ergo confessio, deinde dilectio, quia de charitate quid dictum est? Charitas cooperit multitudinem peccatorum* ». (*In Epistolam Joannis* tr. 1, 6. ML 35, 1982). « *Sane ante omnia illud antidotum non recedat, quod contra omnes putredines, contra omnium peccatorum venena plurimum valet, ut dicas, et verum dicas Domino Deo tuo: Dimitte nobis debita nostra . . .* ». (*Sermo* 278, 6, 6. ML 38, 1271). La nécessité de la foi, elle aussi, est accentuée dans les mêmes termes: « *Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est,*

[5] Augustin connaît encore un autre *Ante omnia* biblique, à savoir celui de 1 *Petr.*, 4, 8: « *Ante omnia mutuam inter vos caritatem perpetuam habentes, quia caritas cooperit multitudinem peccatorum* », cité dans le *De gratia et libero arbitrio* 17, 35 (ML 44, 902).

ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia». (*De utilitate credendi* 13, 29. CSEL 25[1], 37). Pour clore cette série, relevons la place exceptionnelle tenue par *Ante omnia* dans l'admonition et la prescription suivantes, et qui s'apparente beaucoup à celui du premier précepte du *De ordine monasterii*: «*Ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine Domini et admonemus, quantum possumus, et praecipimus, ut quando auditis exponi sacramentum Scripturae narrantis quae gesta sunt, prius illud quod lectum est credatis sic gestum, quomodo lectum est*». (*Sermo* 2, 6, 7. ML 38, 30).

Remarquons que dans plusieurs des passages cités *Ante omnia* revêt assurément un caractère gnomique. Châtillon, ayant constaté avec raison la carence de celui-ci au début de l'*Epistola* 21, a exclu cet exorde comme point de comparaison avec l'incipit du *De ordine monasterii*. A notre avis, il n'y a plus d'inconvénient puisque plusieurs des *Ante omnia*, rapportés ci-dessus, sont tout à fait dans la même ligne que l'*Ante omnia* du *De ordine monasterii*.

Dans un sens plus faible, c'est-à-dire plutôt dans le sens d'une priorité temporelle, *Ante omnia* est encore employé par Augustin en deux autres endroits: «*Si qui forte vultis servare charitatem, fratres, ante omnia ne putetis . . .*». (*In Epistolam Joannis* tr. 7, 11. ML 35, 2034). «*Sed et de illo audivi quaedam fuisse iactata, ante omnia quia . . .*». (*Sermo* 356, 15. Lambot, *Sermones selecti duodeviginti*, p. 142.) Inutile d'insister sur ces textes. Plus d'attention mérite un passage du *De perfectione justitiae hominis* 2 (CSEL 42, 4), où Augustin cite un écrit pélagien attribué à Caelestius, lequel débute ainsi: «*Ante omnia, inquit, interrogandus est qui negat hominem sine peccato esse posse . . .*». L'incipit *Ante omnia* ne semble donc pas rare dans le style d'un Latin de cette époque-là.

De l'énumération précédente, qui ne pourra être complète aussi longtemps que nous ne possédons pas un thesaurus de la langue d'Augustin, nous ne voulons aucunement conclure qu' *Ante omnia* est une expression pour laquelle l'Evêque d'Hippone éprouve une préférence marquée. Jusqu'ici, nous ne l'avons rencontrée, pour ainsi dire, que dans le genre parénétique, et non pas dans ses ouvrages plus littéraires. Il n'est d'ailleurs pas exclu que ce fait soit étroitement lié au caractère particulier d'*Ante omnia* qui, au sens propre, n'a rien d'un mot cheville. Ou pourrions-nous en déduire qu'*Ante omnia* était plus courant dans la langue parlée et

ne fut reçu que plus tard dans les lettres latines? Quoi qu'il en soit, rien ne prouve que l'*Ante omnia* du *De ordine monasterii* se réfère à un modèle oriental [6], à l'un des multiples spécimens de la littérature monastique d'Orient dont Châtillon prétend, non sans quelque exagération, croyons nous, qu'elle est entrée « par vagues » dans le monde latin.

On connaît assez quelle signification eut pour l'idéal monastique d'Augustin la première communauté chrétienne dépeinte par les Actes des Apôtres. Outre le témoignage explicite de Possidius (*Vita Augustini* 5, 1) et d'Augustin lui-même (*Sermones* 355–356), le premier chapitre de la *Regula* se réfère aussi aux *A.A.* 4, 32: « *et sit vobis anima una et cor unum in Deum* » [7]. Notons que certains auteurs, voire des plus autorisés comme les Mauristes et Dom G. Morin, ne se sont pas rendus à l'évidence que les termes *in Deum* n'appartiennent pas au texte scripturaire. Comment en est-on arrivé à négliger ce détail? Ceci n'a plus rien d'énigmatique dès qu'on sait qu'Augustin ne cite pas moins de 28 fois les Actes en ajoutant *in Deum.*

Nous savons néanmoins avec certitude quelle était la leçon du codex utilisé par l'Eglise d'Hippone. Jusqu'à deux reprises, dans le *Sermo* 356 (Lambot, *Sermones selecti duodeviginti*, pp. 132–133), le passage en question est lu, d'abord par le diacre Lazarus puis par l'Evêque lui-même, de la façon suivante: « *Multitudinis autem*

[6] F. Châtillon insiste, en passant, sur le terme *principaliter* qui, comme le «décalque d'une expression grecque», renforcerait beaucoup sa thèse. Déjà dans nos *Recherches sur la Christologie de saint Augustin*, Fribourg-en-Suisse, 1954, p. 32, nous avons insisté sur le caractère grec de *principaliter*. Mais le fait qu'Augustin l'emploie tout de même (voir p.e.: *De diversis quaestionibus* 83, q. 80, 1–ML 40, 93; *Sermo* 71, 16, 26–ML 38, 459; *De Trinitate* XV, 17, 29–ML 42, 1081; *Epistola* 238, 4, 28–CSEL 57, 555; *Epistola* 103, 2–CSEL 34², 579, de Nectarius à Augustin; *Epistola* 221, 1–CSEL 57, 442, de Quodvultdeus à Augustin; quant au mot *principalis* cf.: *Contra Epistolam Parmeniani* III, 2, 5–CSEL 51, 106: *Christus principale exemplum humilitatis; De natura et origine animae* IV, 5, 6– CSEL 60, 387, où Augustin en appelle expressément au terme *ἡγεμονικός*), ne démontre-t-il pas suffisamment le point faible dans l'argumentation de Châtillon?

[7] Selon M. Verheijen, *in Deum* doit être lu au lieu d'*in Deo*, d'après les mss. Cf. D. Sanchis, *Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin. Note sur le plan de la Regula.* — *Augustiniana* 8 (1958), p. 11.

erat credentium anima et cor unum : et nemo eorum quae possidebat, dicebat aliquid suum esse, sed erant illis omnia communia ». L'éminente tradition manuscrite du *Sermo* 356 [8] se porte garant pour l'intégrité du texte. Surtout que cette leçon se voit corroborée par les citations identiques de l'*Enarratio in ps.* 4, 10 (ML 36, 83), du *Sermo* 71, 21, 35 (ML 38, 465) et du *Sermo* 103, 3, 4 (ML 38, 614).[9] En dehors de ces quatre passages, il ne peut être question nulle part de citation littérale, encore qu'Augustin — pour autant que nous ayons pu le constater — se réfère 42 fois aux *A.A.* 4, 32. Dans chacun des cas, nous avons ici affaire à une sorte de paraphrase. Chez Augustin, ce qui compte ce sont les idées et il intervertit même assez souvent, pour les besoins de la cause, l'ordre des versets. Le lecteur moderne ne doit pas se laisser prendre par des formules solennelles telles que *sicut scriptum est* ou *sicut legitur* servant à introduire la « citation ». Nous sommes ici en présence d'un exemple très instructif de la manière de citer de saint Augustin.

Après avoir acquis donc la certitude que *in Deum* ne fait pas partie du texte des Actes, il est d'autant plus curieux de constater que dans les citations libres, sur les 42 cas contrôlés, 31 fois *in Deum* ou une expression équivalente est inséré dans le verset des Actes : 28 fois *in Deum ;* 1 fois *in Deo* (*De opere monachorum* 25, 32–CSEL 41, 578. Ou bien devons-nous donner ici également — avec les Mauristes, ML 40, 572 — la préférence aux quatre manuscrits qui

---

[8] Voir C. Lambot, *Sancti Aurelii Augustini sermones selecti duodeviginti.* Ultraiecti–Bruxellis, 1950, p. 123.

[9] A part quelques petits détails : l'inversion *credentium erat* et l'insertion de *una* après *anima.* Mais, tout comme dans le *Sermo* 356 où il est évident, ceci est très probablement l'œuvre des Mauristes. On pourrait encore ajouter la citation semi-littérale du *De symbolo* 2, 4–ML 40, 629 qui diffère pourtant déjà notablement du texte original.

L'*Enarratio in ps.* 4 remonte approximativement à 393. La date du *Sermo* 103 est inconnue, mais la simplicité du style et l'absence de toute trace de polémique laissent supposer que nous sommes encore au seuil de la carrière d'Augustin. Le *Sermo* 71 date de 417, et le *Sermo* 356 de 426. On ne constate donc aucune évolution quant à ce verset de la Bible.

La plus ancienne citation avec *in Deum* se situe vers 395 (*Enarratio* 1 *in ps.* 101, 14–ML 37, 1304) ; ensuite, vient celle de 398 (*Contra Faustum* V, 9–CSEL 25^1, 281) ; en 401, nous relevons un nombre assez élevé de références. L'addition semble donc être le fruit d'un certain procès de maturation théologique.

portent *in Deum?*); 2 fois *in Domino* (*In Joannis Evangelium* tr. 14, 9–ML 35, 1508. *Sermo Guelf.* 18, 1–Ed. G. Morin, Miscellanea Agostiniana I, p. 499). Hormis les quatre citations littérales déjà mentionnées, nous rencontrons 11 fois seulement *anima una et cor unum* sans addition aucune [10].

Tout comme dans la formule *credere in Deum* [11], ici à propos du passage des Actes, *in Deum* est bien intentionnel. En effet, *in Deum* reflète une idée qui est spécialement chère à Augustin et dont le sens appert le plus clairement du *De bono conjugali* 18, 21 (CSEL 41, 214): « *Sed quoniam ex multis animis una civitas futura est habentium animam unam et cor unum in deum — quae unitatis nostrae perfectio post hanc peregrinationem futura est . . .* ». D'où nous croyons pouvoir en déduire à bon droit que l'addition *in Deum* ou *in Domino* est une particularité d'Augustin. Ni les éditions critiques de la Bible grecque ni le fichier de l'Institut de la Vetus Latina ne l'attestent comme variante. On cherche en vain pareil ajouté dans la littérature patristique antérieure à l'Evêque d'Hippone. Il a connu seulement une certaine vogue, mais fort restreinte, auprès d'un petit cercle d'augustinisants, à savoir: Paulin de Nole (*Epistola* 6, 3–CSEL 29, 42: *in Domino* — lettre adressée à saint Augustin, datant de 396. *Epistola* 11, 4 et 23, 47–CSEL 29, 63 et 201: *in Christo. Epistola* 18, 1–CSEL 29, 129: *in uno Deo*); Fulgence (*De Trinitate* 1–ML 65, 498^b: *in Deum*); Césaire d'Arles (*Sermo* 82, 2–Ed. G. Morin I, 323, 20=Corpus Christianorum 103, p. 337: *in Domino* — variante: *in Deum* — s'inspire d'Augustin, *Sermo* 71, 21, 35 ss.–ML 38, 464 ss. *Sermo* 135,5–Ed. G. Morin I, 534, 31=Corpus Christianorum 103, 558: *in Deum* — emprunt direct à saint Augustin, *Enarratio in ps.* 83, 4–ML 37, 1058. *Regula sanctarum virginum* 18–Ed. G. Morin II, 105, 28: *in Domino*); Aurélien (*Regula ad virgines* 21–ML 68, 402^b: *in Domino* — dépend de Césaire); Isidore de Séville (*De*

[10] Parfois, on devine facilement les raisons pour lesquelles une telle addition est omise; elle est absente, par exemple, dans la plupart des cas où Augustin cherche en *A.A.* 4, 32 un parallèle entre l'union des chrétiens dans la charité et l'unité des trois Personnes divines au sein de la Trinité. Jamais, elle n'est omise là où le texte est appliqué à la vie monacale (au total 10 fois).

[11] Cf. Chr. Mohrmann, *Credere in Deum.* — Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux, 1951, I, pp. 277–285.

ecclesiasticis officiis II, 16, 2–ML 83, 794[c]: *in Deum*); Ildefonse de Tolède (*De cognitione baptismi* 138–ML 96, 170[b]: *in Domino* – emprunt littéral à Augustin, *Sermo* 272–ML 38, 1247–1248 qui a pourtant *in Deum*); Philippe (*Commentarii in librum Job* 38–ML 26, 746[c] et 754[b]: *in Deum*). [12]

Que voyons-nous maintenant dans la *Regula sancti Augustini?* Là aussi, le recours aux *A.A.* 4, 32 ne constitue pas une citation littérale, mais une paraphrase, et on y retrouve l'*in Deum*, comme c'était – nous l'avons vu – l'habitude chez Augustin. Sans vouloir tirer des conclusions prématurées, ne serions-nous pas en droit de nous demander si nous n'avons pas mis la main sur un indice de l'authenticité augustinienne de cet écrit? De surcroît, notre argument se trouve renforcé du fait qu'Augustin substitue le plus souvent dans le même verset des Actes (*nemo eorum quae possidebat, dicebat aliquid suum esse*) *proprium* à *suum*. Ici de nouveau, nous constatons donc un accord assez frappant entre la *Regula* et la manière dont Augustin « cite » *A.A.* 4, 32 dans ses autres ouvrages. Même si l'on ne veut pas y voir un indice de l'authenticité augustinienne de la *Regula*, pour le moins, on devra reconnaître qu'une origine orientale de celle-ci en devient invraisemblable.

Héverlé-Louvain, Pakenstraat 109

---

[12] Sauf les références de Paulin de Nole, nous devons ces données à l'Institut de la Vetus Latina auquel nous exprimons ici notre vive gratitude. Il y a encore deux ou trois autres références, mais de date tardive. Nous croyons pouvoir les négliger. Le cas du Prêtre Philippe mérite l'attention. Quoique celui-ci soit désigné, dans la *Clavis Patrum Latinorum* (n° 643), comme « disciple de saint Jérôme » et auteur du *Commentaire au Livre de Job*, des doutes paraissent infirmer cette identification. Dom G. Morin envisageait déjà la possibilité que Philippe serait gaulois. L'*in Deum* des *A.A.* 4, 32 vient corroborer cette supposition et constitue, selon nous, une indication pour chercher l'auteur dudit *Commentaire* en Gaule méridionale.

REVIEWS

C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30). Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1955. VIII, 415 S.

Wie der Verfasser im Vorwort dieser gründlichen und auf eine erschöpfende Kenntnis der einschlägigen Literatur beruhenden Monographie hervorhebt, will er vor allem die gerade in den letzten Vorkriegsjahren recht lebhafte Diskussion über die vielen Fragen, die mit dem Alethes Logos des Kelsos zusammenhängen, wieder in Gang bringen, wobei im Vordergrund stehen „das vielbehandelte Problem der ursprünglichen Textgestalt ... sowie der andere weitergreifende Fragenkreis, in dem es um die Stellung des Kelsos innerhalb der Auseinandersetzung zwischen der spätantiken Philosophie und dem entstehenden Christentum geht". Bei der Ausarbeitung des zweiten Themas hat der Verfasser „diejenigen Werte in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung gerückt, um die diese Auseinandersetzung recht eigentlich kreist und die sich als die zentralen Begriffe sowohl des spätantiken Denkens als auch der altchristlichen Apologetik erweisen, Logos und Nomos".

In einer kurzen aber alles Wesentliche enthaltenden Einleitung (S. 1/7) über die Geschichte der Kelsosforschung kommt der Verfasser am Ende zu der Aufstellung von vier Fragen, die auch nach dem Urteil des Rez. die wichtigsten sind, die die Kelsosforschung sich im Augenblick zu stellen hat, nl. (S. 7): „1. Welche Gesamtkonzeption hat Kelsos in seinem Alethes Logos gehabt? 2. Lässt sich von einem geschlossenen Gedankengang her das Einzelne interpretieren? 3. Wie ist die geistesgeschichtliche Stellung des Kelsos zu bestimmen? Wie steht er als Denker in der Philosophie seiner Zeit? 4. Wie verhält sich seine Gedankenwelt zur Theologie der Apologeten? Gibt es auf christlicher Seite Konzeptionen, die seiner Konzeption im Prinzip ähnlich sind?"

Aus der Verbindung des im Vorwort und in der Einleitung Gesagten erfolgt nun eine Einteilung des Stoffes in vier Teile, die

wegen der Bedeutung des Aufbaus des Buches für das richtige Verständnis des Inhalts hier aufgeführt werden mag: 1. Teil: „Die bisherigen Probleme der Kelsosforschung" (S. 8/107), eingeteilt in: 1. „Die textliche Grundlage" (S. 8/43); 2. „Die Einheit des Denkens bei Kelsos" (S. 44/78); 3. „Des Kelsos Kritik am Christentum" (S. 79/107). – 2. Teil: „Die Polemik des Kelsos wider das Christentum" (S. 108/238). A. „Logos und Geschichte" (S. 108/188), bestehend aus: 1. „Der Logosbegriff bei Kelsos" (S. 108/145); 2. „Die Depravationstheorie" (S. 146/166); 3. „Das Christentum als Welt ohne Logos" (S. 167/188). B. „Nomos und Geschichte" (S. 189/238), eingeteilt in: 4. (Zählung des Verfassers) „Der Begriff des Nomos bei Kelsos" (S. 189/208); 5. „Die Auflösung des Nomos in der Geschichte" (S. 209/224); 6. „Das Christentum als Welt ohne Nomos" (S. 225/238). – 3. Teil: „Das Problem der Geschichte im mittleren Platonismus" (S. 239/307) mit den Kapiteln: 1. „Lehrmeinung und Tradition" (S. 242/262); 2. „Individuum und Nomos" (S. 263/275); 3. „Zeit und Ewigkeit" (S. 276/291); 4. „Kelsos und der mittlere Platonismus" (S. 292/307). – 4. Teil: „Kelsos und Justin" (S. 308/400): 1. „Logos und Nomos bei Justin" (S. 312/344); 2. „Die Geschichtsphilosophie des Kelsos und die Geschichtstheologie Justins" (S. 345/372); 3. „Die Widerlegung des Kelsos durch Origenes" (S. 373/392); 4. „Ergebnisse und Folgerungen" (S. 393/400). Es folgten eine sehr gute Bibliographie (S. 401/411) und ein Stellenregister (S. 412/415).

Der Verfasser kommt also, nachdem er in Kap. 1, 1 die notwendige Vorarbeit in einer sehr dankenswerten kritischen Erörterung der textlichen Grundlage verrichtet hat, erst zu einer Skizze der Struktur des Denkens des Kelsos (1, 2), sodann zu einer Beschreibung (1, 3) der aus dieser Gedankenwelt erfolgenden Kritik am Christentum. Der ganze zweite Teil ist der Polemik des Kelsos gegen das Christentum gewidmet, wobei nach der Ansicht des Verfassers die Begriffe Logos und Nomos im Zentrum stehen. Beim ersten Blick auf die Inhaltsübersicht erhebt sich hier die Frage, die auch nach der Durcharbeitung der betreffenden Abschnitte bestehen bleibt, was eigentlich der Unterschied zwischen „Des Kelsos Kritik am Christentum" und „Die Polemik des Kelsos wider das Christentum" ist; zwar ist der letztgenannte Teil um die Begriffe Logos und Nomos gruppiert, aber man hätte doch gern

vom Verfasser ein Wort darüber gehört, warum die Einteilung gerade in dieser Weise gemacht worden ist, und noch lieber das Ganze der Kritik und Polemik des Kelsos in einer zusammenhängenden Darstellung behandelt gesehen. Was den dritten Teil betrifft, so hätte man, weil Kelsos zum mittleren Platonismus gehört, lieber die Kapitel über diese Schule im allgemeinen (3, 1/3) vor der Behandlung der doch stark von dieser Schule beeinflussten Polemik des Kelsos, also zwischen den jetzigen Kapiteln 1, 2 und 1, 3 gefunden. Dagegen ist durchaus zu billigen, dass erst im letzten Teil die möglichen Beziehungen zwischen Kelsos und Justin besprochen werden, denn, im Gegensatz zu der längst feststehenden Abhängigkeit des Kelsos vom mittleren Platonismus, ist die Möglichkeit einer Abhängigkeit des Kelsos von Justin hier für das erste Mal zur Frage gestellt.

Betrachten wir nun die verschiedenen Teile der Monographie der Reihe nach. Höchst dankenswert ist das Kapitel über die textliche Grundlage, das verdient, von jedem Interessierten an der Hand der Baderschen Fragmentsammlung eingehend studiert zu werden. Auf Grund der Arbeiten Schroeders und Wifstrands, daneben sehr oft durch das *felix acumen* des Verfassers, wird hier durch schärfere Interpretation des Origenestextes manches Fragment besser abgegrenzt oder interpretiert, und nicht selten Neues hinzugefügt. Besondere Beachtung verdient die Besprechung der ursprünglichen Gliederung des Alethes Logos (S. 32/33), wobei noch ein bedeutender Schritt über Wifstrands Rekonstruktion („Die wahre Lehre des Kelsos", Bull. soc. roy. des lettres de Lund, 1942, S. 391 ff.) hinaus getan wird. Es folgt dann (1, 2) die Besprechung der wichtigsten Frage, die es hier zu besprechen gibt, nl. ob man bei Kelsos eine Einheit des Denkens annehmen darf. Es ist allgemein bekannt, dass sich zwischen seinen verschiedenen Äusserungen über denselben Gegenstand öfters schwere Widersprüche finden, die die Geschlossenheit seines Denkens, und damit sein Anrecht auf den Namen eines Philosophen, fragwürdig zu machen scheinen. Der Verfasser erörtert dieses Problem zunächst an vier wichtigen Einzelfragen (Bewertung des Wunders, des Mythos und der Mysterien; der Begriff der Frömmigkeit), bei denen schon früher unversöhnliche Widersprüche in den betreffenden Äusserungen des Kelsos konstatiert sind. Nachdem er nun im ersten Kapitel an seinem Versuch einer Gliederung

des Inhalts des Alethes Logos durchaus richtig erkannt hat, dass Kelsos viele historischen Einzelheiten und Zitate aus der griechischen Literatur „nicht zusammenhanglos angehäuft hat" (S. 46), kommt er nun „über die gemachte Beobachtung hinaus" zu einer neuen Fragestellung, und zwar „ob die verschiedenartigen Elemente seines geistigen Schaffens in der Geschichtsspekulation zu einer höheren Denkeinheit zusammengefasst sind." (ebd.). Ich habe hier die Ausführungen des Verfassers so genau wie möglich, zum Teil in seinen eigenen Worten, referiert, weil, wenn ich mich nicht täusche, hier ein gefährlicher Schritt getan wird. Niemand wird, besonders nach Wifstrands und des Verfassers Ausführungen über den Aufbau des Alethes Logos, die Behauptung aufrecht erhalten wollen, dass Kelsos seinen überreichen Stoff zusammenhanglos angehäuft hat, aber von einer nicht zusammenhanglosen Materialsammlung zu einer richtigen Geschichtsspekulation ist ein sehr weiter Schritt – man muss dann eben den Beweis liefern, dass die den Zusammenhang herstellenden Gedanken auch wirklich die Struktur eines Systems zeigen, das den Namen „Geschichtsphilosophie" verdient. Um nicht in Allgemeinheiten zu verharren, wollen wir uns nun zunächst einen der vier vom Verfasser erwähnten Fälle etwas näher ansehen, und zwar die Bewertung des Wunders durch Kelsos (S. 46/51). In verschiedenen Fragmenten wird die Wirklichkeit wunderbarer Ereignisse von Kelsos *disertis verbis* behauptet, so in den Fällen des Asklepios (fr. III, 24), Aristeas von Prokonnesos (III, 26) und Abaris (III, 31). Andererseits werden nicht nur die Wunder Jesu von Kelsos als reine Gaukeleien abgefertigt (was ja noch keinen Widerspruch zum Vorhergehenden ergibt), sondern es wird die wunderbare Wirksamkeit der Orakelgötter geleugnet um *per analogiam* jüdische und christliche Wundergeschichten entkräften zu können, während genau dieselbe Wirksamkeit anderorts als durchaus wirklich beschrieben wird. Da diese unverkennbaren Widersprüche von Miura-Stange, Bader und Völker zwar signaliert, aber keineswegs befriedigend erklärt sind, verdient der Versuch des Verfassers, eine solche Erklärung zu geben, alle Anerkennung. Er findet sie, wie mir scheint durchaus richtig, in dem Umstand, dass Kelsos nur die Wunder als wirklich anzuerkennen bereit war, die er als geschichtlich hinreichend beglaubigt betrachtete, und schliesst (S. 51): „Die Begründung des Wunders liegt also für

Kelsos in dem Ansehen der sie überliefernden Tradition. Der Rückgriff auf diese Vergangenheit lässt ihn dabei Behauptungen aussprechen, die er von seinem philosophischen Standpunkt aus nicht rechtfertigen kann. Damit sind die Widersprüche in seinen Aussagen philosophisch nicht gelöst, wohl aber aus seinem Geschichtsdenken zu erklären". Es scheint mir nun völlig richtig, dass für Kelsos Wunder nur dann als wirklich geschehen gelten, wenn die sie überliefernde Tradition ihre Geschichtlichkeit verbürgt – spricht er ja den Christen in seiner Polemik fortwährend das Recht der Kritik und sogar jeder Behauptung ab aus dem Grunde, dass sie völlig traditionslos sind. Aber kann man die Anerkennung der Tradition als Verbürgung der Wirklichkeit vergangener Ereignisse ein Geschichtsdenken oder eine Geschichtsphilosophie nennen? Ich kann mich mit dieser These des Verfassers unmöglich befreunden, beeile mich aber hinzuzufügen, dass ich den Ausführungen im ersten und zweiten Teil des Buches fast durchgehends beipflichten kann, wenn ich nur statt „Geschichtsphilosophie" oder „Geschichtsdenken" lese: „Anerkennung des Wertes der Tradition". Ich möchte aber noch zurückkommen auf den oben angeführten Satz: „Der Rückgriff auf diese Vergangenheit lässt ihn dabei Dinge aussprechen, die er von seinem philosophischen Standpunkt aus nicht rechtfertigen kann." Unter diesen „Behauptungen" ist eben die Anerkennung des Wertes der Tradition zu verstehen, vgl. die Zusammenfassung der Besprechung des Mythos (S. 55): „Der Mythos besitzt darum für ihn Geltung, weil das hohe Alter ihm Ansehen und Würde verleiht. Auch an diesem Punkt erweist sich das Geschichtsprinzip als ausgleichendes Moment. Es bietet die Erklärung dafür, dass Kelsos trotz seiner kritischen, philosophisch begründeten Einstellung sich des Mythos als Erkenntnisquelle bedient." Auch hier bin ich völlig einverstanden mit der Behauptung, dass für Kelsos die Gültigkeit des Mythos, die es gestattet, ihn als Erkenntnisquelle zu akzeptieren, auf seinem Alter und somit auf seine Überlieferung durch eine sowohl ehrwürdige als zuverlässige Tradition beruht, aber soviel ich sehen kann, ergibt das keinen Gegensatz zu seiner philosophisch begründeten Einstellung, das heisst zu seinem Platonismus. Der Verfasser sagt völlig richtig (S. 290): „Den Voraussetzungen seines Denkens nach bietet sich für einen Platoniker des 2. nachchristl. Jahrhunderts keine Ansatzmöglichkeit zu einer

philosophischen, geschweige denn theologischen Interpretation der Geschichte." Daraus erfolgt, dass wenn Kelsos, dessen Zugehörigkeit zum mittleren Platonismus ausser Zweifel steht, im Alethes Logos seine Polemik wirklich auf einer Geschichtsphilosophie, das heisst auf einer philosophischen Interpretation der Geschichte, gründen würde, er in einen unversöhnlichen Widerspruch geraten würde, wodurch von einer Geschlossenheit seines Denkens nicht mehr die Rede sein könnte. Liest man nun aber die Fragmente durch, und sieht man sich den Aufbau der Schrift an, so kommt man – oder doch wenigstens der Rez. – zu der unweigerlichen Schlussfolgerung, dass es keinen Anlass gibt über die am Aufbau gemachten Beobachtungen hinaus (vgl. oben S. 169) zu einer neuen Fragestellung zu kommen, die dazu führen muss, ein richtiges Geschichtsdenken bei Kelsos anzunehmen: das Hauptargument des Kelsos gegen die Christen ist vor und nach, dass sie eben keinen selbständigen Ursprung haben (Fr. V, 33–65b) und daher völlig ohne Tradition sind – mit anderen Worten, die Norm, an der Kelsos den Wert aller philosophischen und religiösen Lehren misst, ist eben die Tradition. Aber erstens ist eine derartige Methode noch lange nicht eine Geschichtsphilosophie, und zweitens ist Kelsos mit dieser Methode nicht im Widerspruch mit dem mittleren Platonismus. Denn der mittlere Platonismus will ja, in seiner eklektischen Form ebensogut als in der strenger doktrinären Form des Attikos, nichts Anderes sein als die richtige Wiedergabe der reinen und vollständigen Lehre Platons – wenn er, mehr eklektisch, manches Peripatetische und Stoische aufnimmt, so tut er das, weit davon entfernt, ein gemischtes System aufbauen zu *wollen*, in der Überzeugung, dass es sich dort um Lehrstücke handelt, die ganz sicher zu der vollständigen Lehre Platons gehören, die aber vom Meister aus irgendeinem Grunde unvollständig oder auch ohne genügende Klarheit erörtert sind, von Spätern aber ganz im Geiste Platons weiter ausgearbeitet (vgl. hierzu das ausgezeichnete Kapitel „Les origines de l'eclectisme" in Festugières „La Révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu Cosmique" (Paris 1949), S. 341/369). Es ist nun aber für diese Rekonstruktionsarbeit des mittleren Platonismus, der nichts anderes will als Platons Lehre einwandfrei wiederherstellen und richtig interpretieren (vergessen wir nicht, dass auch Plotin kein anderes Ziel hatte) die Tradition

von alles überragender Wichtigkeit (manches hierzu findet sich auch hier in Kap. 3, 1: „Lehrmeinung und Tradition"): denn wie sonst kann man die wirkliche Lehre des Meisters rekonstruieren wenn nicht durch die Hilfe einer fortwährend zu prüfenden Tradition? Ich komme somit zu der Schlussfolgerung, dass das Denken des Kelsos keinen inneren Riss aufzeigt, wenn er die Tradition zu der wichtigsten Norm seiner Kritik und Polemik macht – insoweit bin ich also mit dem Verfasser völlig einig –, aber es will mir nicht gelingen, in dieser auch im mittleren Platonismus gefolgten Methode etwas wie ein Geschichtsdenken oder eine Geschichtsphilosophie zu entdecken: Kelsos beschäftigt sich eben, wie seine Schulgenossen, mit der Tradition, nicht weil Tradition, und Geschichte im allgemeinen, ihn an sich interessiert, sondern weil eine kritisch geprüfte Tradition das einzige Mittel bietet um überhaupt zur Kenntnis des gesuchten Stück Wahrheit zu gelangen. Und die Wahrheit liegt für Kelsos im Alten, „Ursprünglichen": Der Verfasser hat völlig Recht mit der Behauptung (S. 11 f. nach Anlass von Fr. I, 21b, und S. 111), „dass für Kelsos der „wahre Logos" mit dem Begriff des „alten Logos" zusammenfällt." Aber auch das ist, wie schon Wifstrand (a.a.O., S. 9 f.) hervorgehoben und der Verfasser selbst ausführlich begründet hat (S. 111/112), rein Platonisch.

Ich fühlte mich veranlasst diesen Punkt gleich hier zu besprechen, weil die Überzeugung des Verfassers, dass die Geschlossenheit des Denkens in dem Alethes Logos in einem richtigen Geschichtsdenken zu finden ist, weiter das ganze Buch durchzieht. Ich lege Wert darauf, hier zu wiederholen, dass, wenn es mir auch unmöglich ist, dieser Interpretation beizupflichten, die weiteren Ausführungen des Verfassers nach meiner Meinung ihren vollen Wert behalten, wenn man nur für „Geschichtsdenken" substituiert: „Anerkennung des Wertes der Tradition". Wir wollen jetzt weitergehen mit der Betrachtung der folgenden Kapitel.

In dem Abschnitt über die Kritik des Kelsos am Christentum (1, 3) werden diejenigen Probleme besprochen, an denen Kelsos vom Standpunkt des mittleren Platonismus „seinen vollen Gegensatz gegen den christlichen Glauben zum Ausdruck gebracht hat" (S. 79). Es handelt sich nach dem Verfasser vor allem um drei Grundfragen: die nach der Ewigkeit (bzw. der Schöpfung) der Welt, die

nach dem Verhältnis Gottes zur Welt (bzw. nach der Offenbarung Gottes), und drittens das Problem des Wirkens Gottes in der Geschichte (bzw. die Frage nach dem Sinne des Weltablaufes). Bei der erstgenannten Frage wird die Polemik selbstverständlich bedingt durch den Umstand, dass für Kelsos (wie für den mittleren Platonismus im allgemeinen mit Ausnahme des Attikos und Plutarch) das Ungewordensein der Weltsubstanz feststeht, sodass er die christliche Lehre von einem Anfang der Welt in der Zeit, und erst recht die *creatio ex nihilo* (die in ungefähr derselben Zeit vom christlichen Platoniker Hermogenes so scharf angegriffen wurde) unmöglich annehmen kann. Beim zweiten Punkt richtet Kelsos sich besonders gegen den Gedanken einer „Herabkunft Gottes", der, wie ausführlich dargetan wird, mit seinem Gottesbegriff durchaus unvereinbar war. Mit den Ausführungen des Verfassers in diesen beiden Kapiteln kann ich mich durchaus einverstanden erklären; dagegen will es mir nicht gelingen, in der im dritten Abschnitt besprochenen Kritik des Kelsos an der jüdischen und christlichen Engellehre primär eine Behandlung der „Frage nach der mittelbaren Bestimmtheit des geschichtlichen Lebens durch Gott" zu sehen. Was Kelsos hier bringt ist doch durchaus mittelplatonische, das heisst unhistorische, wenn man will „systematische", Kritik an der „Dämonenlehre der Juden und Christen" – von der ganzen Problematik, die das Christentum durch die Lehre von dem „Eintritt Gottes in die Zeit" wachgerufen hat und die Cullmann in „Christus und die Zeit" so eindrucksvoll beschrieben hat, ist bei Kelsos nichts wiederzufinden.

Ich kann mich verhältnismässig kurz fassen über den zweiten Teil, zugleich den Hauptteil, des Buches, in dem die Begriffe des Logos und Nomos im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. De Identität des *ἀληθὴς λόγος* mit dem *παλαιὸς λόγος* im Denken des Kelsos sowie die Herkunft der hohen Würdigung des *παλαιὸς λόγος* aus dem Platonismus steht ausser Zweifel; es wäre hinzuzufügen, dass die häufige polemische Rücksichtnahme auf *ἑλλόγιμοι ἄνδρες* der Heiden in der christlichen Apologetik (ich verweise nur auf Tertull. De anima 2, 3) deutlich zeigt, dass es sich hier um einen in der Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum bedeutsamen Gegenstand handelt. Die ausführliche Beschreibung der „Depravationstheorie" und die Beurteilung des Christentums

als „Welt ohne Logos" schliesst sich diesen Ausführungen zwanglos an. Beim erstgenannten Thema wäre ein Hinweis auf die parallelen Theorien in der Antike, lieber noch eine kurze Skizze ihrer Entwicklung von der Sophistik bis auf die Zeit des Kelsos willkommen gewesen, zumal hier mit einer Beeinflussung des Kelsos von verschiedenen Seiten zu rechnen sein mag. Aus der in letzter Zeit zu diesem Thema erschienenen Literatur zitiere ich nur den sehr beachtenswerten Aufsatz von Walter Spoerri, „Über die Quellen der Kulturentstehungslehre des Tzetzes" (Mus. Helvet. 14 (1957), 183/188 mit guten Literaturnachweisen; hinzuzufügen ist die leider zu wenig beachtete, ausgezeichnete Utrechter Dissertation von S. Blankert, „Seneca (Epist. 90) over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron", Amsterdam 1940). In dem Kapitel über den Nomos zeigt sich besonders deutlich (wie auch wiederholt im Laufe des Kapitels hervorgehoben wird), „wie stark unser Verfasser gerade auf diesem Gebiet traditionsgebunden ist" (S. 192). In einem späteren Abschnitt des Buches (S. 299) gibt der Verfasser eine sehr gute Zusammenfassung dieses ganzen Hauptteils, die die Einheit des Ganzen zum Ausdruck bringt: „. . . dass der Palaios Logos bei Kelsos als Logos im eigentlichen Sinne die Geistesgeschichte der Vergangenheit und als Nomos die kultischen Überlieferungen und das religiöse Brauchtum umfasst." Aber gerade wegen der engen Verbundenheit von *λόγος* und *νόμος* im Denken des Kelsos hätte man gern am Anfang dieses zweiten Teils etwas mehr gehört über die Geschichte der Verbundenheit dieser beiden Begriffe im griechischen Denken (Heraklit, die Sophistik, Platon, die soviel aus der Sophistik übernehmende und andererseits für die christliche Apologetik so wichtige Stoa), zumal ihre enge Verbindung bei Kelsos doch auch als ein Stück platonischer Tradition zu betrachten ist.

Es folgt ein ausführliches Kapitel über das Problem der Geschichte im mittleren Platonismus. Wie aus dem vorher Gesagten hervorgeht, muss ich den ersten Abschnitt, „Lehrmeinung und Tradition", als den für das Thema weitaus fruchtbarsten betrachten, denn hier handelt er sich ja darum, die Bedeutung der Tradition für den platonischen Schulbetrieb aufzuzeigen, wodurch verständlich wird, wie Kelsos zu seiner Würdigung der Tradition gekommen ist. Die zwei folgenden Abschnitte liefern für das Hauptthema des

Verfassers eigentlich nur negative Ergebnisse: in 2. („Individuum und Nomos") kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass innerhalb des mittleren Platonismus nur Plutarch ein wirkliches Interesse für die Vergangenheit bekundet, und der dritte Abschnitt („Zeit und Ewigkeit") endet mit dem Satz (S. 291): „Eine philosophische Besinnung auf das Problem der Geschichte liegt völlig ausserhalb des Blickfeldes der Platoniker, ja selbst eines Plutarch." Im vierten Kapitel („Kelsos und der mittlere Platonismus") wird die Schulzugehörigkeit des Kelsos eingehend besprochen, wobei der Verfasser mehrere wichtige Argumente anführt für die These Kurt Schmidts („De Celsi libro qui inscribitur Alethes Logos quaestiones ad philosophiam pertinentes", Diss. Göttingen 1921; im Auszug erschienen in Jahrb. philos. Fak. Göttingen II (1922), 69 ff.), dass Kelsos zu der „orthodoxen" Richtung des Schulplatonismus gehört, die in ihrem ausgesprochenen Dualismus als die Vorbereitung des Neuplatonismus anzusehen ist. Ich kann mich hier mit allen Ausführungen des Verfassers einverstanden erklären; dagegen kann ich ihm nicht folgen, wenn er mehrere Male (z.B. S. 299 und 300) sagt, dass „die Vorstellungen des Platonismus" dazu dienen, „die Lehre von dem Geschichtslogos inhaltlich auszufüllen", und erst recht nicht, wenn auf S. 303/304 bemerkt wird: „Seine Geschichtspolemik gründet sich auf eine grundsätzliche Geschichtsbetrachtung, für die das Phänomen der Geschichte zu einem konstitutiven Element des Denkens geworden ist. Schon dadurch, dass sie für sich einen Zentralbegriff griechischen Denkens (Logos) verwendet, unterscheidet sie sich von der schulphilosophischen „Lehrmeinung" (Doxa)". Ich muss bestreiten, dass das Wort *λόγος*, wie Kelsos es in den Verbindungen *ἀληθὴς λόγος* und *παλαιὸς λόγος* gebraucht, mit dem philosophischen Logosbegriff, wie wir ihn seit Heraklit antreffen, etwas zu tun hat und halte daran fest, dass in seiner Einstellung gegenüber der Geschichte Kelsos sich nicht von seinen Schulgenossen unterscheidet, „deren Philosophie", um es in den Worten des Verfassers zu sagen (S. 306), „in Anlage und Zielsetzung dem Phänomen der Geschichte gleichgültig gegenübersteht und sich niemals um ihre philosophische bzw. theologische Deutung bemüht hat."

Wir kommen zu dem vierten und letzten Teil, „Kelsos und Justin". Der Verfasser, der schon in einem ausgezeichneten Aufsatz,

„Justin und der mittlere Platonismus" (ZNTW 44 (1952/1953), 157/195) den Beziehungen zwischen dem Schulplatonismus des zweiten Jahrhunderts und Justin nachgegangen war, tritt hier für eine Abhängigkeit der Geschichtsphilosophie des Kelsos von der Geschichtstheologie Justins ein. Dass Kelsos sich durch die Lektüre christlicher Schriften auf seine Aufgabe der Bestreitung des Christentums vorbereitet hat, ist ohne weiteres als sicher anzunehmen; dass er dafür zu der apologetischen Literatur gegriffen hat, ist mehr als wahrscheinlich, und wohl ebenso, dass er unter anderem auch die Schriften des nun einmal bekanntesten Apologeten eingesehen hat (persönlich scheint mir auch eine Lektüre des Aristeides gut möglich, vgl. für die mögliche Beziehung auf Apol. 13, 7 in Fr. II, 55 S. 50/51). Da ich nun aber die Existenz einer richtigen Geschichtsphilosophie des Kelsos nicht annehmen kann, muss ich notwendigerweise auch den möglichen Einfluss der Geschichtstheologie Justins (hier ist dieser Terminus ganz angebracht weil für Justin, um es kurz zu sagen, das Problem „Christus und die Zeit" etwas höchst Reelles war) ganz anders bewerten als der Verfasser es im zweiten Kapitel dieses Abschnitts tut. Ich kann, um gleich den ersten Satz dieses Kapitels (S. 345) anzuführen, unmöglich mit dem Verfasser annehmen, dass der Alethes Logos „die Antwort auf die Logoslehre Justins" darstellt, denn der Logos, dessen *σπέρμα* nach Justin in allen Menschen irgendwie lebt, ist doch ein völlig verschiedener Begriff von dem Logos im „Alethes-Palaios Logos" des Kelsos: wäre Kelsos auf den Logosbegriff des Justin wirklich ernsthaft eingegangen, so hätten wir doch bei ihm eine viel ausführlichere und auch mehr prinzipielle Behandlung des Logosbegriffs erwarten müssen, wohl sicher mit einer Bestreitung des christlichen Logosbegriffes verbunden, an der Origenes kaum schweigend vorbeigegangen wäre; aber nirgends finden wir eine Spur davon, dass für Kelsos sein eigener Logosbegriff Gegenstand des Zweifels oder auch der Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen dieses Begriffs gewesen wäre: der Palaios Logos ist eben seine Hauptwaffe, die er nach seiner eigenen Meinung mit dem grössten Erfolg benutzt, und die ihm eben deshalb zu weiteren Gedanken über ihre Eigenart keine Veranlassung gibt. Muss ich also hier mit dem Verfasser uneinig sein, so gebe ich ihm gern zu, dass die programmatischen Worte des Justin in Apol. I 2, 1: „Der Logos empfiehlt, dass

die wahrhaft Frommen und Philosophen allein das Wahre ehren und lieben, indem sie es ablehnen, den Meinungen der Alten zu folgen, wenn sie schlecht sind" sehr wohl den Entschluss des Kelsos, einer Entwertung der „Meinungen der Alten" durch die Christen in einer besonderen Schrift Einhalt zu tun, beeinflusst, vielleicht sogar hervorgerufen haben können; dass aber Kelsos, wenn er durch genaue Lektüre der ersten Apologie Justins die von diesem beschriebene Wirkung des Logos weiter studiert hätte, nicht den tiefgehenden Gegensatz zwischen diesem philosophisch-religiösen Begriff und dem Palaios Logos der Platoniker beobachtet und darauf entsprechend reagiert haben würde, kommt mir mehr als unwahrscheinlich vor.

Wenn ich mich also gezwungen fühle, die Hauptthese von Andresens Buch abzulehnen, so möchte ich am Ende noch einmal hervorheben, dass diese Ablehnung sich nur auf die Substituierung von „Geschichtsdenken" oder „Geschichtsphilosophie" für „Anerkennung der Tradition" bezieht, und dass ich die sorgfältig interpretierende und alles Einschlägige heranziehende Arbeit des Verfassers zu dem Wichtigsten und Besten rechne was über den „Alethes Logos" geschrieben ist.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Fourth Revised and Augmented Edition, 1952, *by* William F. Arndt *and* F. Wilbur Gingrich. Cambridge at the University Press. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1957. xxxvii, 909 pp. Pr. 105 sh.

At first sight one may wonder whether the publication of an English translation and adaptation of this lexicon should be greeted as a joyful event, and not rather as a symptom of a regrettable decline of the knowledge of foreign languages, even among scholars. However, Bauer's *Wörterbuch* is so continuously necessary to every student of the New Testament and of early Christian Literature – indeed the understanding of more difficult passages

has usually to start from a careful perusal of its relevant *lemmata* – that one can understand the demand for an edition which provides all readers from the English speaking world with translations of the Greek words in their own language. In this connection it is entirely understandable and, in my opinion, quite right, that the editors, as they state explicitly in their interesting Foreword (p. vi), have not endeavoured to make a literal translation, „which would have been impossible" (*ibid.*), but have bestowed, their utmost care on the English idiom of the translations, as is evident from their references to the New (Oxford) English Dictionary. They rightly add that "those who wish to know exactly what Bauer says about any word will have to consult the German original." There follows a list (unfortunately not exhaustive) of words in the treatment of which more or less important adaptations or additions have been made; the most important addition is that of the words occurring in the fragments of Papias. However, the chief gain of the work of Dr. Arndt and Dr. Gingrich is to be found in what they, too modestly, call "slight adjustments . . . in the arrangement of entries": indeed a by no means small number of articles have an arrangement which gives a better rendering of the semantic development than is found in the original, and which betrays a better knowledge of semasiology. For this reason, the possessors of Bauer's *Wörterbuch* will find it frequently worth their while to consult the English adaptation besides the original.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. Waszink

Los Evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión critica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones por Aurelio de Santos Otero (Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 148). Madrid, La Editorial Catolica, S.A. Apartado 466, MCMLVI. XVI, 761 pp. 32 plates. Pr. 80 pesetas.

It is with great pleasure that I announce the publication of this collection which meets an urgent demand. As we all know, Tischendorf's edition of the *Evangelia apocrypha* (1853, second ed. 1876) has by now become a *avis rarissima*, and the editions of Michel-Peeters (1911 and 1914) and E. Amann (1910) only give the text

of the apocryphal Gospels concerning the Nativity and Infancy of Christ; therefore this complete, well-printed and remarkably cheap edition which, under the Spanish translation, gives all Greek and Latin texts, may indeed be welcomed as a *praesentissimum auxilium*. One may, of course, regret the omission of a critical apparatus, however limited, but we should not forget that its addition would greatly have advanced the price of the book, which now can be bought by both teachers and students.

The collection is divided into five parts, the first of which is in my opinion the most valuable, since it gives all fragmentary texts, and all the quotations from and testimonies concerning the apocryphal Gospels which are now lost. The further sections contain respectively the "Apócrifos de la Natividad, de la Infancia, de la pasión y resurección", and the "Apócrifos asuncionistas". An appendix brings the text of the *Epistula Abgaris ad Jesum* with the reply, and the Greek text of the *„vom Himmel gefallene Brief Christi"* (it is to be regretted that the editor has not added the remarkable Latin version which was edited by A. C. Vega in the third fascicle of *Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini*, Escorial 1944).

The main achievement of the book – apart from its merit of providing us at last with all those Greek and Latin texts which we need continuously – is to be found in the very careful and often helpful Spanish translation, and even more in the concise but well-informed introductions and notes. The literature concerning each text has been collected with very great care – occasionally it was a pleasant surprise for a Dutchman to find that books and articles written in his language have by no means been neglected.

Leiden, Witte Singel 91 J. H. WASZINK

Iuli Firmici Materni De Errore Profanorum Religionum, Introduzione e commento a cura di Agostino Pastorino. (Biblioteca di Studi Superiori, Scrittori cristiani gr. e lat., vol. 27). Firenze, La Nuova Italia, 1956. Pp. lxxvi + 295. L. 3000.

This new edition of Firmicus Maternus differs from its predecessors, the most notable of which are those of K. Ziegler (1907 and

1953) and G. Heuten (1938), chiefly in the extent to which philological questions are discussed in the introduction and in the commentary. The section on language and style occupies 32 pages of the introduction; this provides a very useful collection of materials, largely following the lines of Ziegler and Heuten in regard to this treatise and those of C. H. Moore and J. Wikström in regard to the *libri Matheseos* (to which parallels are frequently adduced in the commentary, since Moore proved that Firmicus wrote both works „in modo inoppugnabile", p. xli). The stylistic analysis serves Pastorino in his work of restoring the text underlying the only manuscript we possess, Cod. Vatic. Palat. Lat. 165 (saec. IX-X; there are no clear traces of the work in any later writer); but the overwhelming majority of conjectures is based on considerations of sense rather than of style. The text is thus close to Ziegler. The very full commentary provides parallels not only to Firmicus' language but also to his remarks about Graeco-Roman mythology and religion.

When so much is given, it is hard to ask for more; but, for one thing, one would welcome an outline which would show how the parts of Firmicus' work fit into the whole; for another, one might have fewer parallels and more explanation of what the text is about – in other words, more of a delineation of Firmicus as a fourth-century writer rather than as a point of departure for notes which, fascinating though they are, do not always seem to be strictly relevant to the subject.

University of Chicago ROBERT M. GRANT

L'ÉVANGILE SELON THOMAS ET LES CLÉMENTINES

PAR

G. QUISPEL

Quelques-uns des *logia* contenus dans *l'Évangile selon Thomas* montrent des affinités frappantes avec les citations de l'Évangile — ou avec les allusions à certains textes évangéliques — qu'on trouve dans le roman pseudo-Clémentin [1]. Ceci est vrai, comme le montre notre commentaire, aussi bien pour les *Homélies* que pour les *Reconnaissances* pseudo-Clémentines. Il arrive même que les *Reconnaissances* seules nous offrent des variantes précieuses, qui ne se retrouvent que dans nos *logia* [2].

Ces rapprochements sont trop nombreux pour qu'on puisse les attribuer à une coïncidence: il doit exister un rapport, quel qu'il soit, entre les *Homélies* et les *Reconnaissances*, d'une part, et les *logia*, d'autre part.

Ceci nous permet de corriger une opinion assez répandue sur la valeur des citations évangéliques contenues dans les *Pseudo-Clémentines*. Credner considérait les *Rec.* latines comme un remanie-

---

Dr. A. F. J. Klijn, dr. J. Zandee et M. H. Roldanus m'ont assisté dans la préparation des études suivantes: je tiens à les remercier vivement.

[1] K. A. Credner, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, Halle 1832, donne les citations évangéliques prises des *Homélies* dans les pages 284–298, et celles des *Recognitiones* latines dans les pages 416–433.

De même A. Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins*, 1850, pp. 321–335 pour celles des *Homélies*.

[2] Les *logia* vont donc confirmer l'impression favorable qu'on avait déjà de la fidélité des citations bibliques de Rufin, le traducteur des *Rec.* latines. G. Bardy, *Les citations bibliques d'Origène*, Revue Biblique XVI, 1919, p. 106–135: «Les citations bibliques du *de Principiis* ont été directement traduites par Rufin sur le texte d'Origène; et dans l'ensemble elles ont été traduites avec assez de soin pour que l'on puisse réconstituer le texte même que citait le grand docteur d'Alexandrie».

M. Wagner, *Rufinus the Translator*, Washington D. C. 1945, p. 96: «he translated directly from the Greek text but in most cases without scrupulous fidelity».

ment postérieur des *Homélies*, traduites par Rufin sans trop de fidélité au texte [3]. Après lui, on a presque toujours négligé les données des *Rec.*, dont Lagarde avait publié cependant en 1861 [4] les livres I–IV en Syriaque: et ce texte syriaque aurait permis aux chercheurs de contrôler la traduction latine de Rufin, spécialement en ce qui concerne les citations de l'Évangile [5]. Nous avons retrouvé plus d'une variante des *logia* et dans les *Rec.* syr. et dans les *Rec.* lat., ce qui prouve que les *Rec.* aussi bien que les *Hom.* peuvent renfermer des données intéressantes pour notre sujet. Et s'il est vrai, comme beaucoup de chercheurs le pensent, que les *Rec.* comme les *Hom.* sont des recensions, peut-être indépendantes, d'un «Écrit Fondamental» [6], on pourrait admettre que cette source commune, écrite peut-être dans le courant du troisième siècle en Syrie, doit avoir contenu tous les passages des écrits pseudo-Clém. qu'on doit rapprocher des *logia* [7].

C'est là évidemment une donnée nouvelle, qui pourrait jeter une lumière nouvelle et inattendue sur la question de l'Évangile des *Clémentines*, si débattue au XIXème siècle, presque totalement abandonnée à notre époque, mais qui mériterait d'être reprise.

Dans cet article, cependant, nous nous bornons à traiter le pro-

---

[3] Credner, *o. c.*, p. 280 et p. 415.

[4] P. de Lagarde, *Clementis Romani Recognitiones Syriace*, Leipzig 1861.

[5] Les auteurs suivants ont traité le problème des citations bibliques dans les *Pseudo-Clémentines* sans tenir compte des *Rec.* latines et syriaques: W. Sanday, *The Gospels in the Second Century*, London 1876, p. 161; B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, London 1896, p. 291;

H. M. v. Nes, *Het Nieuwe Testament in de Clementinen*, Amsterdam 1887, p. 126.

[6] E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines*, Studia Theologica IX, 1, 1955, donne un résumé des travaux récents sur les sources du roman pseudo-Clémentin.

[7] Nous avons consulté et suivi le texte de W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext*, Leipzig 1937.

A. Vööbus, *The Oldest Extant Traces of the Syriac Peshitta*, Le Muséon LXIII, 1950, p. 191–204, a étudié les textes bibliques des *Rec.* syriaques et a établi que le traducteur est resté assez fidèle à l'original et n'a pas été influencé par le texte vieux syriaque du N. T. Les *logia* confirment complètement ces vues.

blème posé par les rapports de cette littérature avec les Dits de la nouvelle collection. À ce propos on discutera quelques-unes des variantes communes; pour une énumeration complète de tous les passages de la littérature pseudo-Clémentine où ces variantes se retrouvent, aussi bien que pour une discussion détaillée de tous les rapprochements jusqu'ici relevés, on renvoie au commentaire.

1. Les *Rec.* syr. III, 14, 7, Frankenberg p. 173, 9 ont conservé une variante curieuse. Dans un passage où il est fait allusion à la Parabole du Semeur, il est dit que la semence tomba «sur le chemin», *ʿal ʾurḥa*. Ceci diffère de la tradition synoptique, conservée par *Matthieu* 13, 4, *Marc* 4, 4, *Luc* 8, 15, qui offrent invariablement *παρὰ τὴν ὁδόν:* la préposition *παρά* est rendue, dans les traductions syriaques *Codex Sinaiticus*, *Codex Curetonianus* et *Peshitto*, pour les trois passages synoptiques indiqués, par *ʿaljad* (le *Cur.* manque pour Marc 4, 4). Cette variante est donc contre le témoignage unanime des évangiles synoptiques et de leur traductions syriaques.

Ce n'est pas que d'autres témoins de cette leçon manquent dans la littérature syriaque: le *Diatessaron* arabe, certainement traduit du Syriaque, donne: «sur le haut du chemin» (Marmardji p. 155, 25); dans une traduction arménienne d'un texte syriaque publiée par Schäfers [8], on lit également «sur le chemin». On pourrait donc, à la rigueur, conclure que cette variante était contenue dans le *Diatessaron* syriaque, mais cette hypothèse ne suffirait pas pour expliquer la leçon des *Rec.* syr. III, 14, 7: c'est que la traduction latine de Rufin, quelque libre qu'elle soit, laisse entrevoir la même variante: *Rec.* lat. III, 14, Gersdorf p. 85, 13: *in his, quae ab hominibus conculcanda sunt.* Le trait suppose un original grec où on lisait *ἐπὶ τὴν ὁδόν* ou *εἰς τὴν ὁδόν.*

Or Wellhausen a déjà remarqué que l'on attendrait, dans le contexte de la Parabole, «sur le chemin», et non, «à côté du chemin» [9]. D'autres ont supposé que la version synoptique *παρὰ τὴν ὁδόν* rendrait l'araméen *ʿal ʾurḥa*, qui prêterait à l'ambigu [10]. C'est exac-

[8] J. Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn*, Münster 1917, p. 20.

[9] J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* [1], Berlin 1903, p. 31: Man erwartet „auf den Weg", nicht „neben den Weg".

[10] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, p. 120.

tement cette expression qu'on trouve dans les *Rec.* syr. III, 14, 7. Et notre *logion* 9, qui donne également: «sur le chemin», semble montrer que cette variante est assez ancienne. On pourrait donc supposer que le *logion* 9, et les *Rec.* III, 14, ont conservé, en tout ou en partie, une version de la Parabole du Semeur différente de celle des évangiles synoptiques et qui pourrait remonter à une tradition araméenne.

2. Il arrive même parfois qu'une variante transmise dans les seules *Rec.* lat. soit intéressante pour l'interprétation des *logia*.

Dans les *Rec.* lat. VI, 13, Gersdorf p. 154 on lit:

si illi mutuo dant his qui habent unde reddant,
nos etiam his demus a quibus recipere non speramus.

Les *Homélies* 11, 32, 1, Rehm p. 169, 13 nous présentent un texte assez différent:

ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ δανείζει τοῖς ἔχουσιν,
ἡμεῖς καὶ τοῖς μὴ ἔχουσιν.

Et ces derniers mots ont leurs parallèles dans la variante du ms lat. r^1 de *Luc* 6, 35: *his qui non habent.*

D'après ce que nous savons, les leçons *demus* (au lieu de: *mutuum date* ou *fenerate* des mss vieux latins) aussi bien que *a quibus recipere non speramus* ne se trouve nulle part ailleurs dans la tradition manuscrite néotestamentaire de *Luc* 6, 35.

Si ces variantes sont dues à une tradition de la Parole de Jésus, et non à la fantaisie de Rufin [11], elles supposent un texte assez différent de *Luc* 6, 34–35: on remarquera en effet que la version des *Rec.* lat. montre un parallélisme *(qui habent unde reddant .... a quibus recipere non speramus)* qui est moins clair dans *Luc* 6, 34–35 *(παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν – μηδὲν ἀπελπίζοντες)*; peut-être faut-il aussi signaler le fait que le texte latin ne fait pas allusion aux mots *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε,* qui relient *Luc* 6, 35 à *Luc.* 6, 32 et 6, 33.

Il serait possible que le texte latin n'eût pas été pris d'un contexte tel qu'il se fût trouvé dans Luc, bien que la rédaction définitive montre l'influence de *Luc* 6, 35 *(a quibus recipere non speramus*

[11] Nous avons retrouvé la variante „*διδόναι*" au lieu de „*δανείζειν*" de *Luc.* 6, 35 dans le *Diatessaron* persan, Messina p. 67, l. 5: e chiunque voglia un mutuo, dà.

Ce parallèle semble exclure la possibilité que la variante soit due à Rufin.

~μηδὲν ἀπελπίζοντες). On attendrait plutôt: *a quibus non recipietis*[12].

En effet, on rencontre dans le *logion* 95 une version assez semblable de la même Parole de Jésus

> ne donnez pas à usure (*= μὴ δανείζετε)*,
> mais donnez (*= δίδοτε)* des ⟨ . . . ⟩
> à celui de qui vous ne les recevrez pas.

Ici on retrouve la même opposition de *δανείζειν* et *διδόναι* et le deuxième membre du parallélisme, qui est moins clair chez Luc: on notera toutefois que le *logion* ne comporte pas le premier membre des phrases parallèles que, pourtant, les *Rec.* lat. et *Luc* 6, 34 ont conservé.

On pourrait donc supposer que le texte supposé par les *Rec.* lat. aussi bien que le *logion* 95 remonte à une même tradition.

Si c'est le cas, il nous faut dire que le sens de la Parole de Jésus dans cette tradition est clair.

On sait qu'il était défendu à un Juif de prêter à intérêt à un compatriote: il pouvait cependant lui prêter sans intérêt à condition de recevoir le principal *(Ex.* 22, 25; *Lév.* 25, 36–37; *Deuter.* 23, 19–20): un créditeur pourrait donc espérer «recevoir de retour le même montant», *ἀπολαβεῖν τὰ ἴσα*, comme le dit correctement *Luc* 6, 34.

Conformément à ses autres préceptes, dans *Matthieu* 5, 17–48 et ailleurs, Jésus amplifie la loi mosaïque à cet égard et ordonne de prêter aussi à ceux qui ne retourneraient jamais le principal au possesseur. Ce qui revient à dire qu'il faut *donner* gratuitement à son frère et compatriote, sans même attendre le retour du principal: c'est pourquoi le *logion* 95 comme le passage des *Rec.* lat. emploient le verbe «donner».

Une interprétation analogue de la loi mosaïque, avec les mêmes variantes de *δανείζειν* et *χαρίζεσθαι*, se retrouve chez Philon, *de Virtutibus*, 82–83, Cohn-Wendland V, p. 288, 5, suivi par Clément d'Alex., *Strom.* II, XVIII, 84, 4, Stählin II, p. 157, 15–20. Le fait prouve sans doute que l'interprétation donnée par Jésus à ce précepte peut être illustrée par un parallèle trouvé dans le Judaïsme

[12] Chrysostome, *in Matth., Hom.* XV, Migne P. G. 57, col. 235 rend *Luc* 6, 35 par: *Δανείζετε . . . παρ'ὧν μὴ προσδοκᾶτε λήψεσθαι* et dans *in Matth., Hom.* LVI (al. LVII), Migne id., col. 558 par: *Δίδοτε . . . παρ'ὧν οὐ προσδοκᾶτε λαβεῖν.*

contemporain. Mais on irait trop loin, si on attribuait le choix de mots du *logion* à l'influence de Philon. Car, si l'on ne peut pas exclure la possibilité que le rédacteur de *l'Évangile selon Thomas*, ou une de ses sources, ait subi l'influence de Philon, il semble plutôt audacieux de lui attribuer les mots qu'on retrouve dans les *Rec.* lat.

Il semble plutôt que quelqu'un au courant du précepte mosaïque en question et qui comprenait bien l'ironie cachée dans l'expression: «prêter à quelqu'un de qui vous ne recevrez pas en retour», a légèrement modifié le Dit de Jésus pour rendre le texte plus clair. Il est à noter que cette variante se trouve aussi bien dans les *Rec.* lat. que dans le *logion* 95: de nouveau on constate qu'il doit exister entre eux un rapport.

3. Il arrive cependant que la traduction syriaque des *Rec.* nous montre Rufin adaptant le texte qu'il traduisait à la version courante des Évangiles. Le *logion* 93 a une forme assez exceptionelle. Aux mots «ne donnez pas ce qui est saint aux chiens», il ajoute une explication dont nous ne connaissons aucun parallèle: «de peur qu'ils ne le jettent au fumier (*κοπρία*)». Il continue ensuite: «*ne jetez pas les perles aux porcs*» (il y a une lacune, mais il semble qu'il n'y a pas de place sinon pour H ⟨C$\overline{\text{N}}$⟩ N), au lieu de *μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων (Matth.* 7, 6).

Les *Rec.* lat. II, 3, Gersd. p. 41 ont complètement adapté le texte: ne margaritas *nostras* mittamus *ante* porcos.

Les *Rec.* syr. II, 3, 5 Frank. p. 83, 30 cependant lisent: *μὴ μαργαρίτας τοῖς χοίροις προβάλλωμεν* avec omission de *ὑμῶν* et l'emploi du datif.

Il est vrai que cette même omission se trouve dans le *Syr. cur.* et *pal.*, aussi bien que chez Basilide, Origène, Athanase et Chrysostome [13]. On pourrait donc supposer qu'une traduction syriaque aurait exercé son influence sur la traduction syr. des *Rec.*. Mais il semble bien que l'interprétation du verset dans *Rec.* syr. III, 1 nous montre que cette omission provient d'un évangile non-canonique: car les perles ne sont pas là la propriété des fidèles, mais de Jésus lui-même: elles sont ses paroles; et c'est dans ce même passage

[13] C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, editio octava maior, Lipsiae 1872, vol. I, p. 30.

qu'on trouve, semble-t-il, une allusion au fumier dont parle le *logion* 93: *Rec.* syr. III, 1, 5 Frankenberg p. 155, l. 25:

> *ὃς τοὺς τῶν λόγων αὐτοῦ μαργαρίτας τοῖς κυσὶ καὶ χοίροις ὁμοίοις μὴ μεταδοῦναι ἐκέλευσεν· οἳ δὴ λαβόντες αὐτοὺς ἐν σοφίσμασι καὶ τέχναις κόπρου ἐντελεστέραις ἐνειλίσσουσι.*

On pourrait donc tenir pour possible un certain rapport entre le *logion* 93 et le texte évangélique auquel les *Rec.* syr. font allusion.

4 Nous avons donc indiqué que les *Rec.*, latines aussi bien que syriaques, pourraient contenir des allusions à une tradition évangélique apparentée à certains *logia* de *l'Évangile selon Thomas.* D'autre part, il y a des allusions qui sont particulières aux seules *Homélies.* La chose est connue depuis la découverte des *logia* grecs d'Oxyrrhynchos. En effet Harnack avait rapproché le texte de *Pap. Ox.* 1: *πόλις ᾠκοδομημένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ* du passage des *Hom.* III, 37, Rehm 81, 5 *ὡς πόλιν ἐν ὕψει ᾠκοδομημένην*[14].

Les deux variantes: *ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ* (au lieu de *Matth.* 5, 14: *ἐπάνω ὄρους)* et *ᾠκοδομημένη* (au lieu de *κειμένη (Matth.* 5, 14) sont intéressantes. L'une a ses parallèles dans *Isaïe* 2, 2 S. et *Isaïe* 28, 4 S.[15]; on peut comparer l'autre avec *Jér.* 37, 18 S: *οἰκοδομηθήσεται πόλις ἐπὶ τὸ ὕψος αὐτῆς.* L. Vaganay a bien montré qu'il y a des raisons sérieuses pour considérer le *logion* de *Pap.* Ox. 1, (reflété par le *logion* 32 de *l'Évangile selon Thomas)* comme une tradition indépendante d'une Parole de Jésus[16]. Il est possible que cette version remonte à un original araméen: en tout cas, il semble assez probable que l'accord entre *l'Évangile selon Thomas* en grec et les *Homélies* à cet égard ne peut pas être attribué à un pur hasard.

5. Toutefois, les rapprochements les plus convaincants et les plus surs sont ceux où une variante se trouve à la fois dans les *Hom.* et dans les *Rec.*

C'est le cas avec *Hom.* 8, 22, 4, Rehm p. 130, 27: *εἰς τὸ τοῦ θεοῦ δεῖπνον εἰσάγειν,* confirmé par *Rec.* lat. IV, 35: *cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis.*

---

[14] A. v. Harnack, *Die jüngst entdeckten Sprüche Jesu,* Freiburg 1897, p. 22.

[15] H. E. White, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus,* Cambridge 1920, p. 44.

[16] L. Vaganay, *Le Problème Synoptique,* Paris-Tournai 1954, p. 340–343.

Or, *Matthieu* 22, 1–14 ne mentionne pas un *δεῖπνον:* il parle de *γάμος* (vs. 8, 11, 12), de *γάμοι,* et, une fois (vs. 4), d' *ἄριστον.* Il dit, vs. 9: *ὅσους ἐὰν εὕρητε, καλέσατε εἰς τοὺς γάμους. Luc,* 14, 16–24, ne parle que d'un *δεῖπνον* (vs. 16, 17, 24). On serait donc enclin à supposer que la mention du *δεῖπνον* dans *Hom.* 8, 22 est dû à l'influence de Luc sur un récit essentiellement dérivé de *Matthieu* 22, 1–14. Il est à noter, cependant, que *Luc* 14, 21 ne mentionne pas le *δεῖπνον: εἰσάγαγε ὧδε.* Or, notre *logion* 64 dit: «va dehors sur les chemins et ceux que tu trouveras, amène-les, *afin qu'ils dînent*». Il est donc possible que les *Homélies* 8, 22 aient conservé ici une tradition spéciale, attestée par le *logion* 64, et qu'on ne retrouve pas dans le N. T.

Pour cette variante *δεῖπνον* et *γάμοι,* on pourrait peut-être renvoyer à l'araméen משתותא qui designe aussi bien un «repas» qu'une «fête nuptiale» (Jastrow II 1859).

Si l'on accepte cette solution, il est clair que la version de la Parabole supposée par les *Hom.* 8, 22 a été presque complètement adaptée au texte de *Matthieu* 22, 1–14. Il faut d'autant plus s'étonner de n'y trouver aucune trace de l'épisode de *Matth.* 22, 6–8, qui manque également dans le *logion* 64.

6. Il peut, ensuite, se faire quelquefois qu'un texte évangélique ait été presque complètement assimilé au texte canonique, de sorte qu'on ne retrouve que des traces presque imperceptibles de la forme originale qui peut avoir été assez différente. Dans les *Homélies* III, 52, 1, Rehm p. 76, 5 on trouve *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* au lieu de *ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* de *Matth.* 15, 13: le ms latin ff[1] est le seul à offrir la même variante. Et cependant il se pourrait que cette variante des *Hom.* III, 52, 1 reflétât une tradition remarquable. Le *logion* 40 dit, en effet:

> Un cep de vigne a été planté hors du *Père* et il ne s'est pas fortifié: on l'arrachera avec sa racine et il périra.

Il est possible que ce Dit ait passé par les mains de divers rédacteurs. Mais il semble assez improbable qu'il n'ait pas des racines dans une tradition, dont on relève ailleurs les traces. On remarquera que אבא peut signifier aussi bien «Père» que «Mon Père» dans le Mishna et le Targum [17].

---

[17] Kittel, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, p. 4.

Il semble même que cette tradition ait influencé un texte syriaque traduit en arménien, et que J. Schäfers rend ainsi [18]:

πᾶσα ἄμπελος, ἥ εἰς ἐμὲ ἐφυτεύθη καὶ καρπὸν οὐ δίδωσιν, ἐκριζοῦται αὕτη.

D'autre part, le *Commentaire d'Ephrem* sur le *Diatessaron* (Leloir, p. 120, 22) donne: *radicitus evelletur*, et le *Diatessaron de Liège* semble même avoir conservé les mots mêmes du *logion* 40: «*on l'arrachera avec sa racine et il périra*»: on y lit, en effet: «ils seront rejetés en dehors avec les racines», ce qui implique et «l'éradication» et la perdition.

Notre *logion* 40 reflète donc une certaine tradition. De cette tradition on ne retrouve dans les *Clémentines* que l'omission signalée ci-dessus: le reste est en accord complet avec Matthieu.

7. Pour cette raison plusieurs de ces rapprochements ne seraient pas convaincants par eux-mêmes, s'il n'existait pas des rapports absolument certains entre quelques-uns des *logia* et les citations évangéliques faites par les *Ps.-Clém.*, des variantes qu'on trouve, tout ensemble, dans les *Homélies* et dans les *Rec.* lat. ou syr., et même quelques fois dans chacun de ces ouvrages.

La Parole de Jésus que transmettent *Matth.* 10, 34–37 et *Luc* 12, 51–54 est citée dans les *Ps.-Clém.* de plusieurs manières, mais presque toujours il y a des rapprochements à faire avec le *logion* 16. Ainsi, les *Rec.* syr. II, 26, 6: *οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν ἀλλὰ πόλεμον,* où *ἐπὶ τὴν γῆν* et *πόλεμον* sont des éléments absents de Matthieu et de Luc, mais communs avec le *logion* 16.

Le mot *πόλεμος* retient surtout l'attention. Il serait, en effet, possible que le mot araméen *ḥarba*, qui, en syriaque, a le sens de «glaive» aussi bien que de «guerre», fût à l'origine de la divergence entre le *logion* 16 et les *Ps.-Clém.*, d'une part, et la source de *Matth.* 10, 34–37 et *Luc* 12, 51–54 (qui serait alors Q.), d'autre part. En ce cas, le *logion* 16 et les *Ps.-Clém.* reflèteraient ici une tradition, d'origine araméenne, qui ne s'identifie pas avec Q.

8. De fait il y a un indice que la tradition contenue dans quelques-uns de nos Dits se situe dans un milieu différent de la source supposée de Matthieu et Luc, qui, selon divers savants, était en Grec.

Les écrits ps.-Clém. donnent une version très différente de la

[18] J. Schäfers, *o. c.*, p. 173.

Parole de Jésus transmise par *Luc* 11, 52 (cf. *Matth.* 23, 13): ils ont en commun avec *Matth.* 23, 13, qu'ils parlent de Scribes et de Pharisiens au lieu de *νομικοί* et qu'ils paraissent supposer *οὐκ ἀφῆκαν (Matth.: ἀφίετε, Luc: ἐκωλύσατε).*

Il est cependant peu probable que ces variantes communes soient dues à une harmonisation postérieure de *Luc* 11, 52 avec *Matth.* 23, 13: le reste de la version est, en effet, complètement différent de l'un et de l'autre, comme le prouvent divers passages des *Hom.* aussi bien que des *Rec.* syr. et lat.

Au lieu de *ἤρατε*, ils lisaient probablement: *ἔλαβον, ἔκρυψαν (Rec.* syr. 1, 54, 6–7. Frankenb. p. 61, 25: *λαβόντες ἀποκρύπτειν*): en outre, ils lisaient *τοὺς βουλομένους εἰσελθεῖν* au lieu de *τοὺς εἰσερχομένους (Hom.* III, 18, 3, Rehm p. 63, 12).

Il est à noter que ces quatre variantes sont aussi contenues dans notre *logion* 39: dans ce cas, il est indéniable qu'il y a un rapport.

La divergence entre *ἤρατε* (Luc) et *ἔλαβον (logion* 39 et *Ps.-Clém.)* pourrait remonter à une traduction différente et indépendante d'un mot araméen. Le verbe שקל est employé dans les traductions syriaques pour traduire *λαμβάνειν* ou *ἔχειν* aussi bien que *αἴρειν* [19]. Il est vrai que קבל est plus usuel pour indiquer la transmission de la tradition, et il n'est pas absolument exclu que קבל ait déjà remplacé שקל dans une source, orale ou écrite, araméenne. Car c'est bien pour indiquer que les Pharisiens sont les héritiers légitimes de la tradition mosaïque que les Ps.-Clém. insistent sur le fait que les Pharisiens disposent des clés *(Hom.* III, 18, 3) reçues par eux de Moïse *(Rec.* syr. et lat. I, 54). Il y a là une conception chère aux Judéo-Chrétiens, et qu'on trouve toujours répétée dans les *Ps.-Clém.*: la traduction *ἔλαβον* est tendencieuse et sert à transmettre une interprétation très partiale d'une Parole de Jésus.

Il semble donc que, dans ce cas du moins, le *logion* 39 se situe dans un milieu défini.

Nous énumérons brièvement les autres rapprochements:

9 Dans le *logion* 12 Jésus désigne Jacques comme son successeur après sa mort. Dans les *Rec.* lat. et syr. 1, 43, il est dit que Jacques a été désigné comme évêque par le Seigneur. Clément d'Alexandrie, dans un fragment de ses *Hypotyposes* conservé par Eusèbe *(Hist.*

[19] O. Klein, *Syr.-Gr. Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien*, Giessen 1916, p. 102.

Eccl. II, 1, 3), déclare que Jacques a été choisi comme évêque. Hégésippe (chez Eus., *H. E.*, II, 23, 4) déclare que Jacques *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων*. D'après ce que nous savons, seul le *logion* 12 et les *Rec.* (aussi bien que plus tard Epiphane, *Panarion* 78, 8, Holl III, p. 457, 20) disent expressément que c'est le Seigneur lui-même qui a désigné Jacques comme chef de l'Église.

10. Dans le *logion* 54, c'est le Royaume des Cieux (non le Royaume de Dieu, comme dans *Luc.* 6, 20) qui est promis aux pauvres: de même dans *Rec.* syr. et lat. II, 28.

11. Le *logion* 62, bien que mutilé, pourrait être une version d'un agraphon bien connu qu'on trouve dans les *Hom.* XIX, 20, 1, Rehm p. 263, 19.

12. Dans un passage inspiré par le Sermon sur la Montagne (*Hom.* 11, 20, 2, Rehm p. 164, 16), il est dit que les Juifs «séparaient, poursuivaient, haïssaient» les Chrétiens. *Matthieu* 5, 10–11 ne parle pas de la haine, tandis que *Luc* 6, 22 ne mentionne pas la persécution. On prendrait le passage dans les *Hom.* pour une harmonisation, si le *logion* 68, et Polycarpe, *Lettre aux Philippiens*, XII, 3 ne mentionnaient pas eux aussi, et la haine et la persécution.

13. *Rec.* lat. III, 62, Gersdorf p. 107 nomment *solum prudentem* le marchand de perles de *Matth.* 13, 46. On pense, presque malgré soi, au *logion* 76: «ce marchand-là était sage . . . il acheta pour lui la perle seule». Peut-être l'expression des Rec.: *ementem unam veram margaritam* (Matth. 13, 46: *ἠγόρασεν αὐτόν*) est-elle aussi un écho de notre Dit.

De ces rapprochements une conclusion générale se dégage: un certain nombre de *logia* ont des rapports avec le texte évangélique employé dans les *Ps.-Clém.* Et puisqu'on admet quasi généralement que les écrits ps-Clém. conservent dans certains de leurs passages des vues qui étaient courantes dans des cercles judéo-chrétiens, il est permis de dire que la tradition d'où sont tirés les *logia* se retrouve aussi — en partie du moins — dans le domaine judéo-chrétien.

La constatation n'est pas nouvelle. Après la découverte des *logia* d'Oxyrrhynchos, Harnack [20] et Michelsen [21] avaient déjà rapproché les *logia* 32 et 39 de certains passages des *Hom.*

---

[20] Voir le livre cité sous note 14.

Maintenant que *l'Évangile selon Thomas* est complet, on peut multiplier les rapprochements et établir que ces critiques ont eu raison et qu'il y a en effet des liens entre quelques-uns des *logia* et l'Évangile des *Ps.-Clém.*, supposé que ce dernier ait existé.

Peut-on aller plus loin? Il semble, en effet, que cette tradition commune remonte, comme on peut le prouver en quelques cas, à une source araméenne. En ces cas, ces *logia* et ces passages des *Ps.-Clém.* ne proviennent pas des évangiles canoniques mais reflètent une tradition indépendante; et dans un cas, le *logion* 39, on a essayé de démontrer que cette tradition trahit une tendance judéo-chrétienne et, par là, se situa dans un milieu défini. On pourrait donc soupçonner que non seulement les *logia* qui montrent des affinités avec des évangiles judéo-chrétiens, mais aussi ceux, qui se rapprochent des citations des écrits *ps.-Clém.*, proviennent d'un milieu judéo-chrétien.

Mais quel est donc l'Évangile auquel les auteurs des *Ps.-Clém.* ont tiré leurs citations, et est-il identique à une source de *l'Évangile selon Thomas?*

La première question a été très débattue.

Credner, qui établissait en détail les nombreuses affinités existant en effet entre les citations évangéliques qu'on trouve chez Justin et celles des *Homélies*, supposait qu'un même évangile était à la base de ces rapports: c'était un évangile judéo-chrétien, plus spécialement *l'Évangile de Pierre* [22]. Hilgenfeld parvenait à la même conclusion [23].

Évidemment, cette hypothèse devait être abandonnée quand les fragments de *l'Évangile de Pierre* eurent été découverts en 1893 [24]. Cependant ces recherches n'ont pas été sans valeur. Car elles ont établi une fois pour toutes qu'il y a des affinités entre les citations

---

[21] J. H. A. Michelsen, *Nieuw ontdekte Fragmenten van Evangelien*, Teyler's Theol. Tijdschrift III, 2, p. 153 sq.

Id., *Uittreksels uit het Evangelie volgens Thomas*, ibid. VII, 2, p. 214 sq.

[22] Credner, *o. c.*, p. 330–331.

[23] Hilgenfeld, *o. c.*, p. 338.

[24] Il est à noter toutefois que von Harnack, à tort, semble-t-il, voyait dans cette découverte une confirmation des vues de Credner:

Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, Texte u. Unters. IX, 1893, p. 37.

de Justin et celles des *Pseudo-Clém.;* elles ont, de plus, souligné que les citations des *Ps.-Clém.* étaient très différentes, à certains égards, de la tradition synoptique. Les *Rec.* syr. et *l'Évangile selon Thomas* confirment ce fait remarquable. Et même, les *logia* nous permettent peut-être de conclure que quelques citations qu'on trouve dans tous les deux ne peuvent pas être considérées comme des citations libres du texte canonique. Nous avons précédemment démontré que dans la version de la Parabole du Semeur contenue dans les *Rec.* et dans le *logion* 9, la semence tombait *sur* le chemin, et non à côté du chemin; et nous avons essayé d'interpréter cette divergence par un recours à l'araméen; or Justin, *Dial. c. Tr.* 125 lit: *εἰς τὴν ὁδόν.* Également on a supposé que la curieuse variante du logion 39: *ἔλαβον* laissait entrevoir un substrat araméen aussi bien que la théologie judéo-chrétienne: Justin, cependant, *(Dial. c. Tryph.* 17, 4) a: *τὰς κλεῖς ἔχετε,* ce qui revient au même. Il n'est donc pas absolument exclu que les citations de Justin trahissent l'influence des traditions judéo-chrétiennes.

Il ne semble pas que les objections de Westcott [25] et Sanday [26] contre les thèses de Credner touchent à ce point essentiel. Ils tendaient à dénier aux citations des *Ps.-Clém.* toute importance pour une reconstruction de l'histoire de la tradition synoptique. Sanday écrivait: «Either the Clementine writer quotes our present Gospels, or else he quotes some other composition later than them, and which implies them. In other words, if he does not bear witness to our Gospels at first hand, he does so at second hand, and by the interposition of a further intermediate stage» [27].

Ces critiques avaient raison, quand ils soulignaient l'importance de l'Évangile canonique de Matthieu pour les citations clémentines: si l'influence de Jean est absente, celle de Luc possible et celle de Marc, semble-t-il, minime, l'influence de Matthieu est énorme: nous avons constaté, sous 6 et 7, comment la Parole sur le cep de vigne et la Parabole du Repas avaient été presque complètement adaptées au texte de Matthieu. Et si cette influence peut avoir été beaucoup plus forte sur les *Hom.* et les *Rec.* dans leur forme défini-

---

[25] Westcott, *o. c.*, p. 98–p. 181 et p. 291 — p. 297.
[26] Sanday, *o. c.*, p. 88 — p. 137 et p. 161–187.
[27] Sanday, *o. c.*, p. 186.

tive que sur l'Écrit Fondamental supposé, ou sur une de ses sources judéo-chrétienne(s), il est peu probable que cette influence ait été complètement absente. Il est à noter, toutefois, que le huitième livre du «Kerygma Petrou», source hypothétique du roman pseudo-Clémentin, aurait contenu, selon *Rec.* III, 75, 8, des discours sur les Paroles du Maître, d'où nos *logia* 16 et 39, qui ne montrent presque aucune trace de Matthieu, pourraient avoir été tirés.

Mais, malgré cette influence matthéenne, il est indubitable aujourd'hui que les *Ps.-Clém.* contiennent des traditions non-canoniques: ce sont les rapports avec les *logia* qui le prouvent.

H. Waitz, qui a fait tant pour discerner les sources des *Ps.-Clém.*, a essayé aussi d'attribuer les citations évangéliques à ces sources supposées [28]. Ceci fait, cependant, il restait toujours le problème: quel était l'Évangile dont se servait la source judéo-chrétienne supposée? Selon Waitz, c'aurait été un «*Évangile des Ébionites*», à distinguer de *l'Évangile selon les Hébreux* et de *l'Évangile des Nazoréens* [29]. Il est, en effet, admis, que les vues exposées dans les *Ps.-Clém.* sont assez proches des conceptions d'Elxaï: dans ce cas elles reflètent les doctrines d'une faction des Judéo-Chrétiens, et non des Judéo-Chrétiens en géneral.

Si l'on accepte cette opinion, il est clair que les citations évangéliques que contiennent les *Pseudo-Clémentines* nous sont présentées sous la forme par laquelle elles circulaient dans ce milieu-là, pour autant, bien entendu, que ces citations ont été empruntées à une source judéo-chrétienne. Et si l'on accepte qu'elles proviennent toutes d'un évangile apocryphe, c'est évidemment l'évangile de ce milieu et de cette faction, et qu'on pourrait nommer à la rigueur «*Évangile des Ébionites*» [30].

Or il nous semble que, si ces vues sont justes, la source éventuelle des *logia* que nous avons rapprochés des *Ps.-Clém. ne s'identifie pas*

[28] H. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, T. u. U., N. F. X, 4, 1904, ch. III, 3, Die neutestamentlichen Zitate in den Homelien samt deren Parallelen in den Rekognitionen, p. 271 — p. 366.

[29] Dans E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2e ed., Tübingen 1924, p. 39–48

[30] M. J. Lagrange, *L'Évangile selon les Hébreux*, Revue Biblique XXXI, 1922, p. 170: «Ce qui est certain, c'est que plusieurs des doctrines de l'évangile ébionite se retrouvent dans les Clémentines, et qu'Epiphane lui même a attribué les deux catégories d'ouvrages à la même secte».

avec cet «*Évangile des Ébionites*» [31]. S'ils sont, peut-être, issus d'un milieu judéo-chrétien, ils n'ont pas été empruntés à une pareille source. Car s'il y a des variantes qu'ils ont en commun, il y a aussi des divergences tellement considérables qu'il faut renoncer à l'idée d'une source commune.

Waitz, cependant, a aussi traité le problème des sources de *l'Évangile des Ébionites*». Selon lui, l'auteur de cet écrit aurait employé l'Évangile judéo-chrétien des Nazoréens, non sa traduction araméenne, mais son original grec, et non le Matthieu canonique [32].

Il semble que les *logia* nous permettent de dire qu'en effet *l'Évangile des Ébionites* se base sur une tradition non-canonique des Paroles de Jésus. Mais il paraît que cette tradition laisse entrevoir assez souvent son origine araméenne. On va peut-être un peu vite quand on veut déterminer la langue dans laquelle cette tradition aurait été connue de l'auteur de *l'Évangile des Ébionites*.

Tout ce qu'on peut dire, pour le moment, c'est qu'il a existé une tradition apocryphe et araméenne, qui est à la base de quelques *logia* de l' *Évangile selon Thomas* comme elle est à la base de l'*Évangile des Ébionites*, qui en offre un remaniement.

Mais cette tradition ne se retrouve pas seulement dans le milieu judéo-chrétien. Les études sur le N. T. dans les *Ps.-Clém.* ont relevé les affinités des citations données dans ces écrits avec celles qui sont faites ailleurs, notamment chez Justin, dans la II ème Épître de Clément, chez Clément d'Alexandrie, dans le manuscrit D [33].

D'autre part Plooy a signalé que l'écho d'un agraphon mentionné dans les *Hom.* (XII, 29), se retrouve dans les diverses recensions du *Diatessaron* de Tatien; c'est là une suggestion qui mérite d'être suivie [34]. Car on a toujours soupçonné qu'on pourrait peut-être découvrir une tradition non-canonique des paroles de Jésus dans les *Ps.-Clém.*, les *Diatessara* et dans le «*Texte*» dit «*Occidental*». C'est

---

[31] Th. Zahn, *Die jüngstgefundenen „Aussprüche Jesu"*, II, Theologisches Literaturblatt XVIII, 36, 1897, p. 430 admet que les *logia* d'Oxyrrhynchos sont d'origine judéo-chrétienne, exclut la possibilité qu'ils soient pris à *l'Évangile des Nazoréens* et suppose qu'ils sont tous empruntés à *l'Évangile des Ébionites*, auquel se rattachent les *Pseudo-Clémentines*.

[32] Dans Hennecke, *o. c.*, p. 43.

[33] H. M. v. Nes, *o. c.*, 18–92.

[34] D. Plooy, *The Liège Diatessaron*, Amsterdam 1935, p. 290.

la thèse principale du grand livre de Credner, *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, publié à Halle en 1832. Depuis lors, l'étude du Judaïsme chrétien a fait des progrès remarquables; de nouveaux Diatessara ont été découverts, qui ont renouvelé la recherche, et la critique du texte néotestamentaire dispose d'un matériel beaucoup plus copieux pour traiter des problèmes que posent les manuscrits groupés sous le nom «*Texte Occidental*». Il faut de nouveau poser le problème et essayer de déterminer si vraiment les *Ps.-Clém.*, le *Diat.* et le «*Texte Occidental*» peuvent être invoqués comme témoins d'une tradition non-canonique, mais homogène, des Paroles de Jésus qu'on retrouve dans l'*Évangile selon Thomas*.

Bilthoven, Noord Houdringelaan 32

SIMON LE MAGICIEN OU MARCION?

PAR

A. SALLES

La problème que nous abordons ici se trouve au point de rencontre de plusieurs recherches. Lorsqu'on étudie les sources du *Roman clémentin*, (c'est-à-dire de l'ouvrage apocryphe qui a servi de base aux *Homélies clémentines* et aux *Recognitions*) [1], on ne peut pas négliger le fait que ce roman se présente comme une controverse entre l'apôtre Pierre et «le père de toutes les hérésies», Simon le Magicien [2]. Depuis les travaux de Waitz, l'unanimité des critiques admet, à quelques nuances près, que le personnage de Simon dans le *Roman clémentin* est une création arbitraire et fantaisiste du compilateur, (car le *Roman* n'est en réalité qu'une vaste compilation de sources très diverses) [3], et que l'adversaire visé sous ce nom

---

[1] Pour les *Homélies clémentines*, édition critique de B. Rehm, *Die Pseudoklementinen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Leipzig, 1953. Pour les *Recognitiones* édition médiocre de E. G. Gersdorf, reproduite dans Migne *(PG.*, t. I).

[2] Bibliographie sommaire: H. Waitz, *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung*, Leipzig, 1904, dans *Texte und Untersuchungen*, XXV, f. 4; ainsi que ses réponses aux adversaires de sa théorie, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 1931, pp. 186–194; 1933, pp. 304–318; 1940, pp. 304–341. — W. Heintze, *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen*, Leipzig, 1914, dans *TU.*, f. 2. — C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, Leipzig, 1929, dans *TU.*, XLVI, f. 1. — O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930, dans *Etudes d'histoire et de philosophie religieuse*, 23. — H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1948. — E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique, Actes XV*, 28 *sq. dans les milieux judéo chrétiens des Pseudo-Clémentines*, Lund, 1955, dans *Studia theologica*, IX, 1. — A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne dans le «Roman pseudo-clémentin» et l'origine des «Kérygmes de Pierre»*, Paris, 1957, dans *Revue biblique*, LXIV, n. l. — G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, dans *TU*, LXX, 1958.

[3] Les principales de ces sources sont: un roman païen, qui a servi de cadre pour les autres sources; les *Kérygmes de Pierre* ou *Prédications de*

d'emprunt n'est pas le modeste et mythique Magicien, mais un hérétique d'une tout autre importance, Marcion. D'où l'on conclut que le *Roman clémentin* n'a pu être composé qu'au cours du troisième siècle.

D'autre part, lorsqu'on étudie les origines de la gnose et en particulier le rôle joué par l'homme que les hérésiologues placent à l'origine de ce mouvement (à tort ou à raison), on est bien obligé d'aborder le problème de Simon le Magicien: ce qui nous ramène tout droit au *Roman clémentin* et aux données fournies par lui. Il importe de savoir si ces données sont tardives ou, ce qui serait pire, purement imaginaires.

Or, d'après le même Waitz, l'auteur du *Roman clémentin* aurait, pour réaliser son dessein, amalgamé un écrit antérieur, les *Periodoi Petrou* (ou *Praxeis Petrou*) avec un écrit ésotérique judéo-chrétien, les *Kerygmata Petrou*, et quelques autres sources secondaires. Les *Kérygmes de Pierre* étaient dirigés contre l'enseignement de l'apôtre saint Paul; l'auteur du *Roman clémentin* les aurait remaniés pour combattre le marcionisme. Disons tout de suite que la théorie de Waitz se heurte à une objection préalable: si l'adversaire visé était Marcion et non Simon le Magicien, quel avantage y avait-il à remanier les *Kérygmes?* N'aurait-il pas été infiniment plus habile de leur conserver leur forme première? En laissant Pierre réfuter Paul, on sapait la base même du marcionisme. Quel avantage aussi y avait-il à remplacer Marcion par Simon le Magicien? Celui de montrer que le marcionisme avait déjà été combattu par le chef des apôtres en la personne de Simon? Mais alors, pourquoi attribuer à Simon une doctrine si différente du marcionisme? L'adversaire véritable avait beau jeu pour ne pas se sentir visé; l'attaque manquait son but, et elle l'a si bien manqué qu'il a fallu attendre les érudits du XVII° siècle pour découvrir dans le *Roman clémentin* des formules empruntées au marcionisme. Il est évident que les *Kérygmes*, dirigés d'abord contre Paul, ont été remaniés lorsque Paul a été remplacé par Simon la Magicien; ils l'ont été sans nul

Pierre, ouvrage doctrinal d'origine judéo-chrétienne; les *Actes de Pierre* (pas ceux qui ont été publiés sous ce nom) ou bien les *Voyages de Pierre (Periodoi Petrou)*, qui ont fourni le cadre de la polémique entre Pierre et Simon le Magicien; une *Apologie juive*, dirigée contre certaines erreurs du paganisme; un traité juif sur le *Problème du mal*.

doute lorsqu'on les amalgamés avec les *Periodoi Petrou*, (quel que soit l'auteur de cette combinaison). [4] Mais les *Periodoi Petrou*, en décrivant la lutte entre Pierre et Simon le Magicien, répondaient à un besoin précis: combattre les doctrines de l'école simonienne en disqualifiant son fondateur. Du moment qu'un pareil besoin s' est fait sentir, on ne saurait sans imprudence considérer Simon le Magicien comme un personnage de légende, et les chrétiens qui ont écrit contre lui comme des gens mal informés. Le danger présenté par les doctrines simoniennes était-il encore réel à l'époque où le *Roman clémentin* fut composé? Ou bien le compilateur a-t-il seulement voulu pimenter l'intérêt de son récit en y insérant les *Periodoi Petrou?* Peu importe. Rien ne s'oppose a priori à ce que l'adversaire visé soit bien Simon.

Rien ne s'oppose non plus à ce que, plus tard, au cours du III° siècle ou même un peu avant, le *Roman* lui-même ait été à son tour remanié pour combattre le marcionisme. Quelle a été l'étendue de ce remaniement? S'agit-il de véritables reconstructions (les *Homélies clémentines* et les *Recognitions)* qui auraient modifié de fond en comble le *Roman clémentin*, ou bien de quelques interpolations qui auraient laissé intacte la forme primitive dans ses lignes essentielles? Tel est le problème que nous voudrions résoudre ici. Sa solution permettra de répondre à cette autre question: l'adversaire

---

[4] Pour O. Cullmann, op. cit., pp. 99–116, la réunion des *Kérygmes de Pierre* et des *Actes de Pierre* a constitué l' *Itinéraire de Pierre (Periodoi Petrou) ;* celui-ci à son tour aurait été repris par l'auteur du *Roman clémentin.* Nous verrons que c'est là une complication inutile, introduite par le fait que Cullmann restait fidèle à la thèse traditionnelle: le *Roman* était dirigé contre Marcion. Nous pensons que l'amalgame de toutes les sources a été fait par le seul compilateur. Je retire ici mon adhésion partielle à la thèse de Cullmann: voir mon article déjà cité, p. 517, n. 2. — Strecker, op. cit., p. 154 et 167ss, montre bien que les *Kérygmes de Pierre* n'étaient pas dirigés contre Marcion; mais plusieurs des arguments qu'il présente, et qui correspondent à ce que nous appelons des maladresses de polémique, sont aussi valables pour le *Roman clémentin.* On raisonne toujours comme si la reconstitution de celui-ci était certaine et définitive; on oublie que nous ne pourrons jamais l' atteindre qu'à travers des remaniements, et pour saisir l'étendue et l'importance de ces remaniements il suffit de comparer n'importe quelle partie commune aux deux recensions, (sans compter les parties qui sont propres à chacune et, dont il sera toujours difficile de dire avec certitude qu'elles remontent à l'original commun).

de Pierre dans le *Roman clémentin* doit-il être identifié avec Marcion, ou bien avec Simon le Magicien ?

Le problème ainsi défini est très limité. Il ne s'agira pas de reconstituer la doctrine de Simon le Magicien, pas plus que celle de Marcion ; mais de vérifier si la doctrine attribuée à Simon dans le *Roman clémentin* doit lui être conservée, ou bien s'il faut y voir un décalque du marcionisme.

Il ne reste pratiquement rien des ouvrages composés par Marcion ou par ses disciples [5] ; leur destruction, à partir d'un certain moment, a dû être systématique. Nous ne connaissons donc le marcionisme que par les réfutations qui en ont été faites. La littérature antimarcionite a dû former une masse très volumineuse. La plus grande partie a disparu ; mais ce qui en reste suffit pour se faire une idée exacte des idées et de la méthode de Marcion. Les sources principales à consulter se trouvent chez Irénée [6], Tertullien [7], Epiphane [8] et

[5] Pour tout ce qui touche à Marcion il faut toujours revenir à l'ouvrage classique de Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924, dans *TU.*, XLV. L'auteur a réuni dans cet ouvrage tous les textes qui peuvent nous éclairer sur la personne et l'oeuvre de Marcion. De sérieuses réserves ont été faites par maint critique sur l'importance attribuée par Harnack au personnage, et sur l'originalité de sa doctrine. De plus, la reconstitution des textes marcionites n'est pas toujours très sûre, surtout lorsqu'ils sont empruntés à Tertullien. Cf. G. Quispel, *De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*. Leiden, 1943 ; ainsique le compte-rendu de J. W. Ph. Borleffs dans *Vigiliae christianae*, I, 1947, p. 192–198.

[6] Irénée, *Cont. haeres., I*, XXVII. Ce n'est qu'une courte notice ; mais on trouve dans les livres suivants de nombreuses allusions de détail aux dogmes marcionites. Le relevé en est donné par Harnack, op. cit., p. 320 *, n.l.

[7] Source principale pour la connaissance du marcionisme, *Adversus Marcionem libri V*. On y ajoutera nombre d'indications éparses dans d'autres oeuvres du grand polémiste : *De praescriptione*, VII, 3 ; XXX, 1, 2 ; XLI–XLIII ; — *De carne Christi*, I–VIII ; — *De resurrectione* II, IV, XIV, LVI ; *De anima*, XXI. La documentation est de première main, mais il faut se méfier du style de Tertullien, qui donne rarement des citations explicites, et se contente le plus souvent d'affirmer les thèses de son adversaire avant de les réfuter. Il n'est pas sûr à chaque coup que les termes employés soient ceux de Marcion.

[8] *Panarion*, haer. XLI. C'est la notice la plus longue et la plus importante que nous ayons, (p. 93–189 dans l'édition de Holl). A partir du ch. XI Epiphane donne de nombreux passages tirés de l' *Instrumentum doctrinae* (Nouveau Testament expurgé par Marcion) avant de les réfuter.

Eznik de Kolb[9]. On trouvera les textes utiles dans l'ouvrage bien connu de Harnack.

Pour le *Roman clémentin* il faut examiner séparément ses deux recensions: les *Homélies clémentines* d'une part, les *Recognitions* d'autre part. Nous ne nous occuperons pas ici de la légende de Simon, mais seulement de la doctrine qui lui est attribuée.

Les *Recognitions*, qui passent pour avoir mieux conservé le texte du *Roman*, paraissent à première vue le document le plus sérieux. La controverse entre Pierre et Simon y est racontée dans les livres II et III. Au début (II, 20-48) la structure littéraire du dialogue est très simple: Pierre propose de faire l'exposé de sa doctrine; Simon l'en empêche par des interruptions incessantes, destinées à introduire des objections ou des questions nouvelles; mais si Pierre l'interroge à son tour, Simon se dérobe sous divers prétextes et refuse de préciser sa propre doctrine. Tout cela intrecoupé de joutes purement oratoires sans le moindre intérêt. Nous n'avons à retenir que le chapitre 38, où Simon oppose à la théorie de Pierre sur le dieu unique et créateur de nombreux textes tirés de l'Ecriture. Mais à partir du chapitre 49 le changement est total. Simon annonce à l'improviste qu'il va dire sa propre pensée:

> Sed de his non est nunc tempus arguere profundam stultitiam tuam, festino enim de immensitate summae lucis exponere, et jam nunc audi. Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cujus magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi conditor ignoret, et legislator Moyses, et magister vester Jesus.

Jusqu'à la fin du chapitre 66, la forme dialoguée continue, mais dans un genre tout différent. Simon ne répond pas aux objections qu'on lui fait et n'en propose pas de nouvelles. Il se contente d'exposer sa doctrine; le passage essentiel se trouve ch. 53-54. De même les répliques de Pierre ont perdu ici la vivacité qui les caractérisait

---

[9] Son *De sectis*, rédigé en arménien (traduction allemande par I. M. Schmid, *Des Wartapet Eznik von Kolb wider die Sekten*, Vienne, 1900), consacre tout le quatrième de ses quatre livres à l'exposé et à la réfutation du marcionisme. Mais cet auteur, relativement tardif (V° siècle) n'a connu qu'un marcionisme dégénéré. Cf. Harnack, op. cit., p. 372* — 380* et J. Rivière, *Un exposé marcionite de la Rédemption. Texte et date du document*, dans *Rev. des Sciences relig.*, I, 1921, p. 185 ss.

jusqu'alors; plutôt que des répliques oratoires, on dirait des commentaires écrits en marge d'un livre et destinés à réfuter chacune de ses affirmations. Il semble que le compilateur, fatigué de son effort, ait recopié purement et simplement la source qu'il avait sous les yeux. Celle-ci n'avait pas encore reçu la forme romanesque d'une lutte entre Pierre et Simon; c'était une simple réplique à certains textes tirés d'une oeuvre qu'on attribuait, à tort ou à raison à Simon le Magicien. Cette réplique ne présentait pas encore une forme dialoguée; elle ne faisait pas intervenir les personnages de Pierre et de Simon [10]. Il y a donc tout lieu de croire que nous avons ici des extraits authentiques d'une oeuvre composée soit par Simon lui-même soit par quelqu'un de ses disciples.

D'après les *Recognitions*, cette partie de la controverse s'est déroulée le premier jour. La discussion reprend le lendemain (III, 14) sur un sujet introduit la veille (II, 68): *De immensitate lucis.* Mais elle tourne court, (sans doute parce que l'auteur des *Recognitions* a fait, selon son habitude, une longue coupure dans le *Roman clémentin)*, et Simon fait dévier le débat vers l'origine du mal (15). Pierre pose bien le problème (16–17), mais il ne le traite pas incontinent, car Simon introduit aussitôt la question du libre-arbitre (20). Ici encore, Pierre se contente de donner une définition (23), puis revient au problème du mal (24–30). Au terme du débat, Simon

---

[10] Ce changement de style et cette négligence qui a conduit à reproduire à peu près textuellement la source utilisée doivent remonter à l'auteur du *Roman.* On les retrouve, en effet, dans les *Homélies.* C'est ainsi que dans *Hom.*, XVII, 8; 11; XVIII, 16; 17; 23; XIX, 15 (deux fois) et XX (celle-ci plus remaniée), l'auteur a oublié de faire intervenir le personnage de Simon, bien que le texte suivi par lui se prêtât sans peine à un procédé de ce genre. Il se contente de reproduire sa source, où l'exposé de la doctrine était entrecoupé d'objections imaginaires: «Et ne va pas dire que . . . On dira peut-être que . . . Tu diras sans doute que . . . Tu diras peut-être . . . Si tu dis que . . .», etc. Tantôt Simon somme Pierre de traiter un sujet, tantôt il dit qu'il va le traiter lui-même (XIX, 3; 6; 9); finalement il se trouve qu'ils sont d' accord et se partagent l'exposé de la doctrine (XIX, 11; 19). Ou bien il arrive que la coupure destinée à partager la matière entre les deux interlocuteurs est mal faite (XIX, 16). Même procédé en de nombreux passages des *Recognitions :* V, 29; 30; 31; 34; VIII, 17; 19; 20; 47; IX, 4; 8; 10; 11; 13; 26; X, 48; 49. Mais ici, ou bien l'auteur du *Roman* a oublié d'introduire Simon, (ce qui semble le plus probable), ou bien les remanieurs du *Roman* ont supprimé ces interventions et reconstitué les sources sans s'en douter.

réclame un nouveau sujet, *de immortalitate animae*, dont la discussion est renvoyée au lendemain (30).

Le troisième jour, après un long exorde (33–37) et une digression sur l'incompatibilité de la bonté et de la justice (38), on aborde enfin le sujet annoncé la veille: les preuves de l'immortalité de l'âme (39–44). La séance se termine sur une violente altercation entre les deux interlocuteurs au sujet d'un fait emprunté à la légende de Simon (45–48). Le lendemain, nous dit-on, Simon s'enfuit à Rome [11] pour y continuer sa propagande décevante (III, 63). Il n'est plus question de lui que sous forme d'allusions [12]. Les derniers chapitres des *Récognitions* le montrent à Antioche, se livrant à la magie (X, 52–68).

Les *Homélies clémentines* présentent un exposé plus complexe et qui ne recoupe que rarement celui des *Recognitions*. Le plus souvent les idées de Simon sont reproduites par divers personnages du roman, et elles sont réfutées au fur et à mesure avant que ne commence le récit de la controverse. Cette longue suite de chapitres (II, 33–III, 29), qui sert de préambule romanesque, n'est en réalité qu'un prétexte artificiel pour introduire des doctrines empruntées aux *Kérygmes de Pierre* et que les *Recognitions*, suivant leur habitude, ont négligé de reproduire. Le plan de la controverse aussi est différent. Elle commence par un discours de Pierre sur les merveilles de la création (III, 30–37), qui s'inspire librement du livre VIII des *Recognitions* et le résume en quelques traits rapides. Simon à son tour prend la parole et, sans les longues passes d'armes purement oratoires où se complaisent les *Recognitions*, commence l'attaque: les livres officiels des Juifs montrent qu'il y a plusieurs dieux (*Hom.*, III, 38; cf *Rec.*, II, 37–38; 53). Les arguments scripturaires présentés par Simon ne sont pas exactement les mêmes ni rédigés de la même manière que dans les *Recognitions* (*Hom.*, III, 39; cf *Rec.*, II, 39). La discussion aussi est menée de façon différente (*Hom.*,

---

[11] Ce détail est une correction du *Roman clémentin*, due peut-être à Rufin et inspirée par les *Actes de Pierre* qui placent à Rome les démêlés entre Pierre et Simon. Les derniers chapitres des *Recognitions* montrent Simon à Antioche, se livrant à la magie (X, 52–68); de là il s'enfuit en Judée (X, 57), puis revient secrètement à Antioche (68), d'où il est chassé par les habitants. Le récit de ses aventures s'arrête là.

[12] Cf *Rec.*, III, 63; 65; 71; 73; — IV, 3; — VII, 33.

III, 40–46; cf *Rec.*, II, 40–45). Les *Homélies* introduisent ensuite un long passage sur la manière dont le Vrai prophète interprétait les Ecritures (49–57), passage qui semble correspondre à une simple allusion des *Recognitions* (II, 46). Après quoi, l'auteur des *Homélies* affirme contre toute vraisemblance que la discussion avait déjà duré trois jours (III, 58), et il se débarrasse provisoirement de Simon en le faisant s'enfuir à Tyr en Phénicie: procédé d'autant plus regrettable qu'il intervient juste au moment où les *Recognitions* reproduisent sans retouches apparentes la source primitive dont nous avons parlé *(Rec.*, II, 49ss).

Le récit de la controverse [13] est repris à l'homélie XVI et poursuivi jusqu'à l'homélie XIX, 25. La première question abordée (XVI, 2; 5) avait déjà été traitée *(Hom.*, III, 38–46): peut-on prouver par les Ecritures s'il y a un ou plusieurs dieux? Mais les deux opinions sont ici défendues avec une abondance de textes toute nouvelle (XVI, 6–14). A plusieurs reprises cette discussion rejoint celle de *Rec.*, II, 40–45); elle en diffère surtout parce que les *Homélies* ont conservé (ou inséré?) dans la réplique de Simon des passages empruntés aux *Kérygmes de Pierre*, tandis que les *Recognitions* présentent une argumentation plus sobre et plus liée. La suite de cette même homélie (16–19) aborde à l'improviste — le fait est coutumier dans cette recension — des sujets tout différents, où les objections de Simon n'apparaissent plus que comme de simples procédés littéraires, dénués de vraisemblance. Elle se termine sur une joute purement oratoire (20–21).

Le débat est repris le lendemain *(Hom.*, XVII, 1). Les idées de Simon sont rapportées à Pierre par Zachée: un dieu qui a une forme, qui inspire la terreur et dont la justice est inflexible ne peut être le vrai dieu (XVII, 3–5). Pierre prenant la parole au nom du Vrai prophète (6), présente la doctrine que Simon vient précisément de combattre (7); le recenseur a sans doute transposé l'ordre suivi dans le *Roman clémentin*. Soudain, la forme littéraire change; l'objection n'est plus présentée par Simon, c'est Pierre lui-même qui la formule: «Mais, dira-t-on, si Dieu a une forme . . .». L'artifice littéraire est évident. Il ne s'agit plus d'une discussion, ni d'une controverse, mais d'un exposé didactique entrecoupé de doutes

[13] Simples allusions à simon dans *Hom.*, VIII, 3; 9; — XI, 35; — XIII, 8; XIV, 12.

à réduire. Simon n'intervient même pas (7–12). Lorsqu'il réapparaît (13), c'est dans un long passage que nous avons étudié ailleurs [14], et qui appartenait primitivement aux *Kérygmes de Pierre* (13–19). Le lendemain, (quatrième jour? cinquième?), la discussion reprend sans exordes inutiles, et Simon va montrer que le dieu créateur ne saurait être le dieu suprême: celui-ci, qui seul est bon, est resté jusqu'ici inconnu (XVIII, 1). Le caractère artificiel de cette troisième discussion sur un sujet déjà traité apparaît aussitôt. Le contradicteur Simon se fait de plus en plus bénin. Les objections qu'il présente correspondent, non pas à ses propres idées (que nous connaissons par d'autres passages), mais à celles du compilateur qui a fabriqué le *Roman clémentin*. Quelques pages seulement recoupent les *Recognitions* et exposent la doctrine authentique de Simon (XVIII, 11; 12; 19. *Hom.*, XVIII, 21 = *Rec.*, II, 45; – *Hom.*, XVIII, 22 = *Rec.*, II, 58–59). Les deux dernières homélies sont un traité *De malo* rattaché arbitrairement à la controverse antisimonienne; elles correspondent grossièrement à *Rec*, III, 15–17; 22–30. Il est impossible de savoir si ce traité était, dès l'origine, dirigé contre Simon. On retrouve cà et là des idées qui lui étaient familières (XIX, 4; 7; 12; 14; 16; 17); mais elles sont enrobées dans une construction artificielle due au compilateur.

Cette analyse des *Recognitions* et des *Homélies*, pour sommaire et partielle qu'elle soit, montre à quel point le *Roman clémentin* a été remanié avant d'aboutir à ces deux recensions. On ne peut s'engager dans l'étude de pareils textes qu'avec beaucoup de prudence et de patience; cette étude serait même vouée d'avance à l'échec, si les compilateurs et remanieurs de cette époque – comme ceux de tous les temps – n'avaient laissé, par maladresse ou négligence, maintes traces de leurs manipulations. Néammoins, le problème très limité que nous abordons ici pourra être résolu sans trop de difficultés. Si, comme nous le pensons, le *Roman clémentin* n'était nullement dirigé contre Marcion, et si, comme tout le monde l'admet, les *Recognitions* et les *Homélies* l'ont remanié chacun à sa manière, mais sans trop modifier le dessin primitif, il doit s'ensuivre que:

[14] A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne dans le «Roman pseudo-clémentin» et l'origine des «Kérygmes de Pierre»*; dans *Revue biblique*, LXIV, 1957, p. 516–551. Le passage est reproduit p. 518–522.

1° ces deux recensions ne donneront qu'une vue partielle et inexacte du marcionisme authentique;
2° inversement, le système attribué à Simon le Magicien et effectivement combattu par ces deux recensions est très différent du marcionisme authentique;
3° les retouches rédactionnelles dirigées contre Marcion conservent, par leurs maladresses et leurs inexactitudes, des traces de la forme primitive dirigée contre Simon.

Voyons donc si ces trois conséquences théoriques se trouvent vérifiées dans les textes.

Quand on admet que l'auteur du *Roman clémentin* a dirigé sa compilation contre le marcionisme, il faut aussi accepter qu'il ignorait à peu près tout de cette doctrine, tandis que la plupart des autres adversaires en connaissaient au moins les lignes essentielles.

Le seul point qui ici évoque le marcionisme consiste dans l'opposition entre le Dieu créateur connu par l'Ancien Testament et le «Dieu inconnu», — nous y reviendrons plus loin. L'auteur du *Roman clémentin* ignorait que cette opposition entre les deux dieux n'était que l'un des éléments du système. Il ignorait que, pour Marcion, la doctrine était fondée, non pas sur un raisonnement philosophique [15], mais sur la révélation faite par Jésus, et sur le contraste entre son enseignement et celui de la Bible juive. Celle-ci ne connaissait, selon Marcion, qu'un Dieu de colère et de justice, sévère dans ses ordres, terrible dans ses châtiments, (et qui n'est qu'un Dieu imparfait), tandis que Jésus (vrai Fils de Dieu) avait fait connaître, en la personne de son Père, un Dieu d'amour et de bonté, qui pardonne et qui sauve, *le seul vrai Dieu*. Marcion, tout chrétien dissident qu'il soit, reste fidèle à l'Evangile, alors que le Simon combattu par Pierre ignore l'Evangile et refuse obstinément d'écouter l'enseignement du «Maître» [16]. Mettre Simon le Magicien à la place de Jésus comme révélateur du «Dieu inconnu» suppose une ignorance totale de la thèse première du marcionisme.

Le compilateur ignorait que l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament se doublait chez Marcion d'une opposition

[15] C'est par raisonnement que le Simon du *Roman clémentin* est parvenu à la connaissance du Dieu inconnu. *Rec.*, II, 54.

[16] Cf. *Rec.*, II, 26; 27; 32; 35; 49.

entre l'enseignement des apôtres et celui de saint Paul (soigneusement expurgé et corrigé). Dans ces conditions, que pouvait valoir l'appel à une autorité que Marcion ne reconnaissait pas: celle de l'apôtre Pierre? Il aurait fallu, pour le moins, dans la pseudo-controverse avec Simon-Marcion, que Pierre revendiquât son autorité avec plus d'énergie en face de «l'homme ennemi» (l'apôtre Paul)[17]. Si l'auteur du *Roman clémentin* avait connu l'autorité exceptionnelle que Marcion accordait à l'auteur des *Epîtres*, aurait-il corrigé les *Kérygmes de Pierre* pour diriger contre Simon le Magicien un ouvrage qui, dans sa version première, était destiné à combattre l'apôtre Paul? L'inverse serait plus concevable.

On peut négliger certains silences du compilateur et comprendre qu'il n'ait pas été choqué devant la théorie qui sert à Marcion pour expliquer le salut de l'humanité par un rachat de celle-ci fait au démiurge au moyen du sang de la passion[18]: lui-même ne semble pas avoir eu de théorie bien ferme à ce sujet. En définitive, son christianisme accueillant et facile était bien plus éloigné des traditions de la grande Eglise que celui de Marcion! Mais comment admettre qu'il n'ait pas combattu les idées morales de Marcion, s'il les avait connues? Pour Marcion la matière est mauvaise et principe de tout mal; la chair est source de péché, et l'oeuvre de la chair ne sert qu'à perpétuer le monde mauvais du démiurge[19]; le mariage est donc condamné, c'est un viol et une fornication. Dans l'église marcionite, on ne conférait le baptême qu'aux célibataires et aux personnes mariées séparées de leurs conjoints[20]. Aucune

[17] Dans sa controverse avec Simon, Pierre s'abrite continuellement derrière l'enseignement de son Maître. Cf. *Rec.*, II, 22; 27; 28; 31; 33; 34; 35; etc. Il ne revendique pour lui-même aucune autorité spéciale, sauf dans les passages que j'ai étudiés dans mon article sur la *Diatribe anti-paulinienne*, et qui primitivement était dirigé contre l'apôtre Paul. Que l'auteur du *Roman clémentin* ait remplacé Paul par Simon le Magicien prouve qu'à ses yeux l'auteur des Epîtres (qu'il ne cite jamais) ne présentait aucune autorité, encore moins un danger face à l'Evangile prêché par Pierre.

[18] Cf. Origène, *Hom. VI in Exod.*, 9; Epiphane, *Haer.* 42, 8; Tertullien, *De carne*, 4; 5. Voir textes dans Harnack, p. 288*.

[19] Clém. d'Alex., *Strom.* III, 3, 12; Tertullien, *C. M.*, I, 29; *De resurrect.*, 4. Harnack, p. 273*.

[20] Clém. d'Alex., *Strom.* III, 12; Tertullien, *C. M.*, IV, 11; I, 1; 24; 26; 29; IV, 17; 23; 29; 34; V, 7; 8; 12; 15; *De praescr.*, 33. Harnack, p. 277*–278*.

vue pessimiste de la création ne vient troubler l'optimisme foncier du *Roman clémentin*. Pour son auteur, la création est une chose admirable, source perpétuelle d'émerveillement [21]; jamais il ne condamne la chair qui, loin d'être détruite par la mort, sera un jour ressuscitée et transformée en lumière [22]; le mariage est obligatoire [23]. S'il avait exprimé ces idées dans la controverse contre Simon-Marcion, on pourrait y trouver une intention polémique, bien que l'adversaire présumé n'ait rien dit qui prêtât à contradiction; mais ce n'est pas le cas.

Tout compte fait, l'auteur du *Roman clémentin* est si peu renseigné sur le marcionisme que, d'après les données fournies par lui, il serait impossible de reconstituer cette doctrine, et de comprendre qu'elle ait pu provoquer des répliques si nombreuses et si acharnées.

Si les idées marcionites qu'on a voulu trouver dans le *Roman clémentin* sont trop inconsistantes pour former un véritable système doctrinal, il n'en va pas de même pour les idées attribuées à Simon le Magicien: ici nous détenons les éléments, fragmentaires, certes, mais précis, d'un véritable système à la fois philosophique et religieux; mais il n'a rien de commun avec la marcionisme.

Dans les *Recognitions*, vers la fin de la controverse entre Pierre et Simon (III, 42), Pierre résume de la façon suivante la doctrine de son adversaire:

> ... Multos introducere deos volebas, super quo confutatus nullum omnino nunc esse asseris Deum. Nam per occasionem nescio cujus *ignoti Dei*, conditorem Deum negasti, sed eum vel malum esse, vel *multos habere sibi aequales*, vel omnino, ut diximus, non esse Deum confirmabas. Post haec cum etiam in hoc superatus fuisses, animam nunc asseveras esse mortalem, uti ne futurorum spe recte justeque vivatur.

---

[21] *Hom.*, III, 30–37; *Rec.*, VIII, 11; 22–34.

[22] *Hom.*, XVII, 16, 3; II, 46; III, 6; 28, 2; 37, 1, 2; VII, 6, 2; VIII, 23; IX, 19; XI, 24; XII, 33, 3; XIX, 20, 4. Mais on trouve des passages encore plus nombreux où, parlant de la vie future, l'auteur ne parle que de l'âme immortelle, même lorsqu'on s'attendrait à le voir parler de la résurrection des corps; par exemple, *Hom.*, XVI, 19; XIX, 15; 19; 20. Ces divergences ne sont qu'apparentes, et proviennent de la différence des sources.

[23] *Epist. Clementis* (dans *Hom.*), 7, 1; *Hom.*, III, 26, 3; 68, 2.

En dépit du caractère tendancieux de ce résumé, l'auteur du *Roman clémentin* indique nettement les trois points essentiels du système de Simon: 1° sa conception de la divinité; 2° ses idées sur la création; 3° sa notion de la destinée humaine. D'autres passages du *Roman* permettent de garnir ce schéma. Il convient, d'ailleurs, de noter que certaines vues sont communes à Simon et au compilateur, lequel les a empruntées aux *Kérygmes de Pierre:* ce détail a son importance pour nous rappeler que le syncrétisme était une méthode commune à tous les bâtisseurs de systèmes à cette époque; l'auteur du *Roman clémentin* en est lui-même un exemple parfait [24].

Simon et Pierre sont d'accord pour admettre qu'il existe deux cieux; mais Simon ne croit pas qu'on puisse le prouver par les Ecritures (*Rec.*, II, 68):

> ... Unum quidem confiteri convenit Deum qui vere est; coelos autem esse qui ab eo facti sunt, sicut et lex dicit, quorum unum coelum sit superius, quo continetur etiam visibile firmamentum, illud esse *perpetuum et aeternum cum his qui habitant ibi*, istud autem visibile in consummatione saeculi resolvendum esse et transire, ut illud coelum quod est antiquius et excelsius post judicium sanctis et dignis appareat.

Les mots en italique semblent dire que le ciel supérieur et éternel contient plusieurs habitants; mais le doublet de ce même passage (*Rec.*, III, 14) précise qu'il est la demeure seulement du Dieu inconnu:

> Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod duo tantum sint coeli et ipsi creati, sed superius esse lucis illius sedem, in qua *solus in aeternum residet ineffabilis Pater;* ad illius vero coeli similitudinem factum esse etiam istud visibile coelum, quod et transiturum confirmabas.

Le ciel supérieur est le siège de la lumière infinie et éternelle [25]; sur ce point, pas de contestation (*Rec.*, II, 61):

---

[24] Qu'il s'agisse de la nature divine, du Vrai Prophète, de la nature du mal, du salut des hommes, de l'interprétation des Ecritures, il rassemble des théories disparates sans se soucier des contradictions qui en découlent. L'auteur des *Kérygmes de Pierre* agissait de même. Cf. A. Salles, *La diatribe anti-paulinienne* . . ., p. 525, 533.

[25] Un passage obscur de Tertullien semble suggérer que Marcion opposait

> Ita et nunc sensum tuum extende in coelum, et iterum super coelum, et vide quia debet esse aliquis locus qui sit ultra mundum, in quo neque coelum sit, neque terra, neque umbra horum etiam ibi tenebras operetur, et ob hoc cum neque corpora aliqua in eo sint, neque ex corporibus tenebrae, necessario sit lumen immensum; et lumen considera cujusmodi esse possit, cui tenebrae nullae succedunt. Nam si universum hunc mundum solis hujus replet lux, quantum aestimas esse illud incorporeum lumen et infinitum? Tantum sine dubio, ut istud solis lumen ad illud tenebrae et non lux esse videatur.

On ne voit pas très bien en quoi cette lumière supraterrestre infinie et éternelle se distingue du Dieu inconnu; d'autant moins que Simon emploie pour la désigner un terme réservé à celui-ci, *Virtus*, (*Rec.*, II, 49):

> Festino de immensitate summae lucis exponere, et jam nunc audi. Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cujus magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi conditor ignoret, et legislator Moyses, et magister vester Jesus.

Le compilateur n'a saisi aucune différence entre les deux en étudiant sa source, (*Rec.*, II, 56):

> Quale est ergo, ut derelinquamus Deum, . . . et sequamur nescio quem, cujus non solum nihil consequimur boni, sed ne hoc ipsum quidem, quod sit, scire possumus, scilicet quia nec est; sive enim *eum lucem appelles* et luce ista quam cernimus clariorem, nomen ipsum a mundi conditore mutuaris . . .

---

un «dieu de lumière» au «dieu des ténèbres» (*C. M.*, II, 29 fin): Quam ob rem, inconsiderantissime Marcion, alium deum lucis ostendisse *debueras*, alium vero tenebrarum, quo facilius alium bonitatis alium severitatis *persuasisses*; ceterum ejus erit antithesis, cujus est in mundo. — Une apostrophe identique, (*ibid.*, IV, 1 fin,) reprenant le même genre d'argumentation, prouve que Tertullien ne reproduit pas ici un argument de Marcion, mais lui suggère un argument qu'il aurait pu employer: Cur ergo non et antithesis ad naturalia reputasti contrarii sibi semper creatoris, nec mundum saltim recogitare potuisti, nisi fallor, etiam apud Ponticos ex diversitate structum aemularum invicem substantiarum? Prius itaque *debueras* alium deum luminis alium tenebrarum determinasse, ut ita posses alium legis alium evangelii adseverasse. — Cf. Harnack, p. 263 *.

Simon, en effet, employait de nombreux termes pour désigner le Dieu inconnu, car le texte continue :

> sive *Substantiam* dixeris super omnia, *Intelligentiam* hinc profers cum sermonis augmento; sive *Mentem*, sive *Bonitatem*, sive *Vitam*, sive aliud quid memoraveris, hinc vocabula mutuaris. Cum ergo nihil novi de illa *Virtute* quam dicis, non solum ad intelligendum, verum ne ad nominandum quidem habeas, quomodo introducis novum Deum, cujus nec appellationem quidem invenis novam? *Virtus* enim non solum Creator mundi dicitur, sed et ministri gloriae ejus omnisque militia coelestis.

Précédemment nous avons trouvé aussi *Ineffabilis Pater*. Mais le terme le plus souvent usité, le terme spécifique, paraît bien avoir été celui de «Puissance souveraine», *Summa Virtus* ou simplement *Virtus* au sens absolu du mot (*Rec.*, II, 60; 58), *Δύναμις* (*Hom.*, XVIII, 11): *Φημί τινα δύναμιν ἐν ἀποῤῥήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσι, καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ.*

A côté de lui et sous sa dépendance existent de nombreux dieux [26], un pour chaque nation [27]; mais il reste, lui, le «dieu des dieux» inconnu et incompréhensible (*Rec.*, II, 38):

> Ego dico multos esse deos, unum tamen esse incomprensibilem atque omnibus incognitum, horumque omnium deorum deum.

Existe-t-il une hiérarchie parmi ces dieux subordonnés? La pensée de Simon, telle que nous pouvons la reconstituer d'après le *Roman clémentin*, reste assez flottante à ce sujet. Nous lisons cependant (*Hom.*, III, 2):

---

[26] *Rec.*, II, 38: Ego dico *multos esse deos*, unum tamen esse incomprehensibilem atque omnibus incognitum, horumque omnium deorum Deum. — Ibid., 39: Quia igitur scientia mea plenissime cum lege concordat, recte *multos esse* pronuntiavi deos, quorum unus est eminentior et incomprehensibilis, ipse qui est deus deorum . . . Sunt et alia plurima quae proferri possunt ex lege testimonia, non solum obscuriora, sed et manifesta, quibus *multi esse* doceantur dii. Ex quibus unus, ut Judaeorum populo deus esset, sorte electus est. Ego autem non hunc assero, sed illum qui etiam hujus deux est, quem nec ipsi Judaei norunt. Neque enim ipsorum est deus, sed eorum qui agnoverint eum — Cf. *Hom.*, III, 2; 4; XVIII, 4.

[27] Voir note précédente et *Hom.*, XVIII, 4.

> Le dieu qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent n'est pas le Dieu suprême; le Dieu suprême est un autre dieu, inconnu celui-là et ineffable, qu'on pourrait appeler le dieu des dieux *(ὄντα θεὸν θεῶν)*. Il a envoyé deux dieux, dont l'un a créé le monde et l'autre a donné le Loi.

Par ailleurs, il semble bien que le démiurge et le dieu des Juifs ne fassent qu'un, et que le démiurge soit au dessus de tous les autres dieux *(Hom.*, XVIII, 4):

> Le Père qui vit dans le secret . . . suivant le nombre des fils d'Israël qui étaient soixante-dix lorsqu'ils entrèrent en Egypte, délimita les frontières des nations par soixante-dix langues; et à *son Fils, appelé aussi le Seigneur* et qui avait organisé *(διακοσμήσαντι)* le ciel et la terre, il donna les Hébreux en partage, et décréta qu'il serait *le dieu des dieux (θεὸν θεῶν)*, je veux dire (le dieu) des dieux qui ont reçu pour leur part les autres nations. C'est pourquoi les (diverses) législations ont été fixées par tous les dieux susdits, chacun pour sa part, c'est-à-dire pour chacune des autres nations. Pareillement *le Fils, le Seigneur de tous* (les dieux), fixa la Loi qui est en vigueur chez les Hébreux. Cela a été réglé ainsi afin que, si un homme prend pour refuge la loi d'un (dieu), il appartient désormais à son héritage et s'engage à observer sa loi.

Le suite de ce passage paraît moins authentique, puisqu'il s'agit de la connaissance du Fils en sa qualité de Fils, du Fils qui serait aussi le père de Jésus. Jamais Simon n'aurait admis une pareille promotion de Jésus. Le titre même de Fils donné au démiurge est invraisemblable, puisque nous trouvons ailleurs *(Rec.*, III, 49):

> Memento, inquit (Simon), quia filium dixisti habere Deum, quod est injuriae: quomodo enim habere filium potest, nisi similia hominibus aut animalibus patiatur?

Nous avons là un exemple typique des remaniements infligés au *Roman clémentin* par l'auteur (ou les auteurs successifs) des *Homélies*, sans qu'on puisse toujours invoquer le souci de combattre le marcionisme.

Nous venons de voir, dans ce même passage des *Homélies*, que le démiurge (appelé ici le Fils) a simplement organisé *(διακοσμήσαντι)* le ciel et la terre, ce qui suppose qu'il ne les a pas créés. Et en effet, les *Recognitions* nous assurent que, d'après Simon, le Dieu inconnu

est «le principe et le commencement de toutes choses» *(Rec.*, II, 53):

> Manifestum est omnibus et ineffabili quadam ratione compertum, unum esse Deum, qui sit omnium melior, *a quo omne quod est sumpsit exordium*, unde et necessario *subjecta sunt ei omnia quae post ipsum sunt*, velut *principi omnium* et eminentiori.

Mais la suite du même texte nous ramène à la notion du démiurge-créateur:

> Ego ergo cum cognovissem deum hunc qui *creaverat mundum*, secundum quod lex docet, in multis esse infirmum, longe autem abhorret infirmitas a perfecto deo, et hunc viderem non esse perfectum, necessario alium esse intellexi qui esset perfectus.

Et un peu plus haut *(Rec.*, II, 51):

> Hanc quam dico Virtutem incomprehensibilem et eminentiorem cunctis, etiam ipso qui *mundum condidit* deo, neque angelorum quisquam novit neque judaeorum, neque ulla omnino quae a *conditore deo* subsistit creatura.

Plus loin *(Rec.*, II, 57):

> Ipse (sc. Deus incognitus) *misit creatorem deum, ut conderet mundum*, sed ille, mundo condito, semetipsum pronuntiavit Deum.

Les *Homélies* présentent une version différente; le demiurge reste le créateur, mais ce n'est pas lui qui a donné la Loi aux Juifs, *(Hom.*, XVIII, 12). C'est Pierre qui parle:

> Nous, ô Simon, nous ne disons pas que la Grande Puissance *(ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως)* appelée aussi Souveraine (Puissance) a envoyé deux anges *(δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους)*, l'un pour créer le monde, l'autre pour donner la Loi, ni que chacun d'eux, une fois venu, s'est donné comme le maître absolu *(αὐθέντης)* des (créatures) qu'il avait faites, ni que Celui-qui-se-tient-debout *(ὁ ἑστώς)* se dressera, *(στησόμενος)* en adversaire. Apprends combien tu es incrédule *(ἀπιστεῖς)* même sur ce point. La Puissance cachée dont tu parles est pleine d'ignorance, puisque elle n'a pas su prévoir la méchanceté des anges qu'elle avait envoyés.

Cette version paraît meilleure que les précédentes, car elle contient des précisions qui se trouvent aussi dans les autres sources: le nom de *Ἑστώς* donné à la Souveraine Puissance; le fait que la

création a été faite par des «anges». Il est possible que le rôle du démiurge ait été majoré par un gauchissement de la doctrine simonienne, sous l'influence de la lutte contre Marcion. Ce petit problème ne pourra être résolu que par la confrontation de toutes les sources. De toutes façons, il est évident que nous restons ici dans une atmosphère de polythéisme mitigé, absolument étrangère au marcionisme. Complétées par les renseignements tirés des autres sources, les données fournies par le *Roman clémentin* sont moins contradictoires qu'il ne paraît au premier abord.

Le problème du salut ne semble pas avoir tenu une grande place dans les sources simoniennes exploitées par l'auteur du *Roman;* en tous cas, les *Recognitions* n'en ont pas conservé grand chose, et les *Homélies* à peu près rien [28].

Le principale difficulté provient de l'affirmation souvent répétée que, d'après Simon, les âmes ne sont pas immortelles [29]; dès lors, on voit mal comment elles pourraient être «sauvées». Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question; qu'il suffise de souligner certains passages où le compilateur, oubliant ses propres dires, prête à l'adversaire de Pierre des assertations qui supposent tout le contraire.

Les âmes, arrachées au Dieu bon par le démiurge, sont détenues captives dans ce monde:

> *(Rec.*, II, 57). Tantumne erras, Petre, ut nescias, quia animae nostrae a bono Deo sunt illo omnium praestantiore, sed *captivae deductae sunt in hunc mundum?* — (Ibid., 59). Quid si ab illo sunt animae, et ignorant eum, et ille est vere pater ipsarum? (Certains manuscrits ajoutent:) Creator mundi *corpora condidit*, in quibus animas quae sunt Dei magni *violenter inclusit:* et ideo animae non ad alienum, sed ad patrem

[28] Nous ne traiterons pas ici le mythe d'Hélène tel qu'il a été repris et modifié par Simon la Magicien. C'est un problème difficile et fort obscur, car les renseignements fournis par les adversaires (nous n'en possédons pas d'autres sur ce point) semblent prouver une incompréhension totale de le doctrine simonienne. En attendant une étude plus complète, on voudra bien se reporter aux articles de L. Cerfaux, *La gnose simonienne*, dans *Rech. de science relig.*, 1925, p. 489–511; 1926, p. 5–20, 265–285, 480–503, et à celui de M. Detienne, *La légende pythagoricienne d'Hélène* dans *Rev. de l'hist. des religions*, CLII, N° 2, 129–152.

[29] *Rec.*, II, 70; III, 30; 39; 41; 42; *Hom.*, II, 29–30.

suum *dum redierint, ad istum redire* non possunt. — (Objection de Pierre). Satis ostendis eum invalidum. Nam si potentior, ut ais, omnibus est, nunquam potentiori invalidior *spolia detraxisse* credendus est, aut si potuit *vi ab eo animas deducere in hunc mundum* creator deus, quomodo eas corpore emissas et *captivitatis vinculis resolutas*, bonus deus vocabit ad poenam, quae per ipsius vel desidiam vel infirmitatem, *abstrahi ad hunc locum et involvi corpore quasi tenebris ignorantiae* potuerunt?

Mais elles peuvent être sauvées par la gnose, c'est-à-dire par la connaissance de leur origine, qui est le Dieu bon toujours prêt à les recevoir (*Rec.*, II, 58):

Sed bonus Deus *tantum si agnoscatur* salutem praestat, mundi autem conditor exigit etiam legem impleri. — (Ibid.) Volentes ad se venire suscipit et ipsis benefacit.

L'acquisition de cette connaissance est chose difficile (ibid.):

Magnus sane labor est agnoscere eum homini in carne posito. Omnibus enim tenebris tetrius, et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima.

Simon ne dit pas ce qui se passe lorsque la prison du corps est détruite et l'âme libérée de ses liens; mais la réplique de Pierre semble apporter de simples retouches à une doctrine partiellement vraie, au lieu de lui opposer de façon ostensible une doctrine diamétralement opposée; aucune allusion n'est faite à l'anéantissement des âmes après la mort, ce qui prouve que Simon n'en disait rien (*Rec.*, II, 58):

Ergo bonus iste Deus quae difficilia sunt quaerit. Qui autem vere Deus est faciliora expetit. Dimittat itaque nos quasi bonus apud patrem et creatorem nostrum, et quando discessimus e corpore, et *istas quas dicis tenebras reliquerimus*, tunc eum facilius agnoscemus, et tunc magis *anima conditorem suum esse intelliget Deum*, et apud ipsum permanebit, nec ultra diversis cogitationibus fatigabitur, neque volet ad aliam confugere Virtutem, quae nulli cognita est nisi Simoni soli.

Peut-être l'accusation de nier l'immortalité de l'âme, alors que Simon admet un jugement futur et prêche la vertu d'espérance (*Hom.*, II, 22, 3 et 4), s'appuie-t-elle sur le fait qu'il nie la résurrection future des morts? Car le compilateur, lui, ne sépare pas

l'immortalité de l'âme de la résurrection corporelle; en fait, lorsqu'il expose sa propre doctrine (qui est le plus souvent celle des *Kérygmes de Pierre)*, il ne parle jamais que de résurrection; sa démonstration de l'immortalité de l'âme est proprement escamotée *(Rec.*, III, 40) et ne postule rien d'autre qu'une survie. Il semble que sur ce point, comme sur bien d'autres, il y ait eu grave malentendu entre Simon le Magicien et ses futurs contradicteurs.

Nous négligerons d'autres détails de la doctrine simonienne, tels que la négation du libre-arbitre et la croyance à la fatalité, car les textes qui les contiennent, d'un tour trop oratoire, ne paraissent pas suffisamment assurés. Du moins peut-on affirmer que l'auteur du *Roman clémentin*, en dépit d'un souci trop évident de restreindre ses citations de l'adversaire, montre une connaissance plus que sommaire de la doctrine qu'il combat, tandis que sa connaissance du marcionisme se réduit à un seul point. Mais en avait-il seulement entendu parler? Les points de contact entre le marcionisme et la doctrine de Simon ne seraient-ils pas dus à des interventions postérieures?

Remarquons d'abord que, dans l'exposé et la critique du système simonien, un sujet a particulièrement intéressé les auteurs des *Recognitions* et des *Homélies:* la distinction du dieu juste et du dieu bon; c'est-à-dire le point où la théorie de Marcion rejoignait celle de Simon le Magicien. Encore faut-il ajouter que, dans les *Recognitions*, il existe un certain équilibre dans la construction de la controverse; la plupart des renseignements qui nous ont permis d'exposer les idées simoniennes se trouvent dans les *Recognitions*, tandis que les *Homélies* ont supprimé tout ce qui, dans la controverse entre Simon et Pierre, s'écartait du marcionisme; les maigres renseignements fournis au sujet de Simon ont été écartés de la controverse et mis à la charge de personnages qui ne sont même pas nommés dans les *Recognitions*. Ainsi l'intention du recenseur (ou des recenseurs successifs) qui a remanié le *Roman clémentin* pour en tirer les *Homélies* apparaît évidente: il a trouvé dans le *Roman* des passages qui, légèrement adaptés, pouvaient servir à combattre le marcionisme; il les a mis en pleine lumière et a rejeté les autres dans l'ombre, à moins qu'il se contentât de les supprimer, ce qui prouve que pour lui ils ne présentaient pas d'intérêt. L'auteur

des *Recognitions* a connu un souci identique; mais son intervention s'est faite plus discrète. Lui aussi, nous l'avons vu, a opéré quelques coupures dans l'exposé de la controverse, mais en ayant soin de conserver les titres et les débuts des sujets traités. Un seul sujet est traité avec quelque ampleur: celui qui s'apparente au marcionisme. Pour poursuivre leur intention jusqu'au bout, les deux remanieurs auraient dû introduire des développements nouveaux de façon à combattre les autres points de la doctrine marcionite; mais c'était là un travail délicat, audessus de leur talent. Il est plus facile de corriger et d'adapter que de créer.

Une autre preuve du remaniement apparaît, si on compare la manière dont chacun des remanieurs a présenté le sujet choisi de préférence aux autres. Chez l'un comme chez l'autre, le noeud de la discussion se trouve dans une opposition de textes bibliques; mais la façon de conduire l'exégèse est différente.

Dans les *Recognitions*, Simon, (qui ici ne saurait être confondu avec Marcion), veut démontrer d'après l'Ecriture qu'il existe un grand nombre de dieux, et il cite sept textes *(Rec.*, II, 39); Pierre réplique en discutant les divers sens du mot «dieu» dans l'Ecriture *(Rec.*, II, 40–42); puis il cite onze textes qui prouvent l'existence d'un seul Dieu (ibid., 43–45).

Dans les *Homélies*, bien que la mise en scène soit différente *(Hom.*, XVI, 1–4), Simon s'efforce de montrer de la même manière, en citant l'Ecriture, qu'il existe «un grand nombre de dieux»; mais sa documentation ici est plus considérable (11 au lieu de 7) et la plupart des textes cités sont différents. Pierre, dans sa réplique, se contente d'opposer d'autres textes qui ne sont pas non plus identiques à ceux des *Recognitions;* puis il s'efforce de justifier les Ecritures, qui présentent des textes contradictoires, en faisant appel à une théorie empruntée aux *Kérygmes de Pierre (Hom.*, XVI, 7–10). Ensuite la controverse s'égare dans la discussion de nouveaux textes (ibid., 11–14).

Il serait vain de vouloir retrouver le texte du *Roman clémentin* dans l'une ou dans l'autre recension. Celle des *Homélies*, avec ses emprunts aux *Kérygmes de Pierre* et la médiocrité des arguments présentés par le contradicteur, doit être plus proche de l'original; mais d'autre part, on voit mal pourquoi les *Recognitions* auraient supprimé un certain nombre de textes scripturaires présentés dans

les *Homélies*, et auraient remplacé les autres par des textes moins bien choisis: la liste des *Recognitions*, plus courte et plus médiocre, doit être primitive. Par où l'on voit que cette sorte de *Sic et non* tiré de l'Ecriture n'intéressait pas seulement l'auteur du *Roman clémentin;* ceux qui sont venus après lui ont repris la même controverse et se sont efforcés, avec plus ou moins de bonheur, de l'améliorer.

Il serait plus vain encore de chercher l'origine de la controverse dans les *Antithèses* de Marcion. Ce genre de difficultés exégétiques remonte bien plus haut. Il tenait une grande place chez l'auteur des *Kérygmes de Pierre*, lequel n'était que l'écho des préoccupations de son milieu judéochrétien. Les divergences entre la méthode des *Recognitions* et celle des *Homélies* prouvent à la fois, et que le problème était déjà abordé dans le *Roman clémentin*, et qu'il l'était de façon médiocre, puisqu'on a éprouvé le besoin de faire mieux. Mais le *Roman* ne visait pas encore Marcion; la preuve en est dans la négligence qui a reproduit chez les deux recensions l'énoncé primitif du problème: y a-t-il un seul ou un *grand nombre* de dieux? Un pareil énoncé demeurait valable contre Simon le Magicien et son école, il était absurde contre le marcionisme.

D'autres négligences du même genre conduisent à la même conclusion: les remanieurs du *Roman clémentin* ont bien songé à combattre le marcionisme, mais leurs adaptations ont laissé des traces du dessein primitif, qui était tout différent. Ces inconséquences sont particulièrement sensibles dans les passages qui paraissent retouchés et dirigés contre Marcion.

Lorsqu'on nous dit que le Dieu bon était inconnu du démiurge (mundi conditor) et des juifs [30], on semble bien viser l'une des thèses

[30] *Rec.*, II, 49, 50. — Dans sa reconstruction de la doctrine de Marcion, Harnack se contente de citer *Hom.*, II, 43; III, 38–40 (p. 278 *); III, 54ss; XVIII, 1. Waitz donne une liste plus copieuse *(Die Pseudoklementinen . . .*, p. 97–100): *Hom.*, II, 43; III, 39–43. 45. 52–57; XVII, 7–12; *Rec.*, II, 49–52. 54. 56–59. Mais dans tout ce chapitre de son livre (p. 88–113), souvent aussi ailleurs, il ne cesse de répéter que l'ensemble des *Kérygmes de Pierre* a été interpolé dans un sens anti-marcionite. Cest à coup sûr une exagération, même de son point de vue. Mais ni l'un ni l'autre n'établit une comparaison de textes entre les citations qu'ils donnent et les autres témoignages sur la doctrine de Marcion. S'ils l'avaient fait, les différences et les contradictions auraient sauté aux yeux. La simple opposition entre un Dieu bon et un

de Marcion (40). Mais alors, pourquoi ajouter qu'il est également inconnu de Jésus, puisque aux yeux de Marcion Jésus a été tout au contraire le révélateur du Dieu inconnu (41)? Il est peu probable que l'auteur du *Roman clémentin* ait rencontré une pareille assertion dans ses sources simoniennes; il l'a inventée purement et simplement. Mais s'il avait eu vraiment l'intention de combattre le marcionisme, par quelle aberration aurait-il introduit une thèse aussi contraire à l'enseignement de Marcion? Pourquoi mentionner ici l'ignorance du Maître des Apôtres? Mais cette assertion devenait logique et de bonne guerre dans une controverse réelle, ou supposée réelle, entre Pierre et Simon. Le moins qu'on puisse dire, c'est que, en se livrant à cette fantaisie, le compilateur a oublié son adversaire véritable, si cet adversaire était Marcion. L'oubli au contraire est très compréhensible chez un remanieur qui se contente de recopier un texte en y apportant quelques retouches lorsqu'il le juge nécessaire.

Dans le même ordre d'idées, Marcion n'a jamais dit, autant qu'on puisse le savoir, que le Dieu bon est resté inconnu des anges et des démons (*Rec.*, II, 51; cf. supra, p. 213), tandis que cette ignorance chez toutes les créatures quelles qu'elles soient semble avoir été l'une des pièces maîtresses du système simonien. L'auteur du *Roman clémentin*, qui visait l'école simonienne a eu raison de la copier dans sa source; l'auteur des *Récognitions* qui visait le marcionisme, a eu tort de la reproduire.

Lorsque Simon s'efforce de démontrer l'imperfection du démiurge créateur de l'homme (*Rec.*, II, 53), on a d'abord l'impression de lire quelque page empruntée à Marcion:

> Hic enim, ut dixi, secundum quod Scriptura legis docet, in multis infirmus esse deprehenditur. Primo quod homo quem plasmavit, non potuit permanere talis qualem ipse voluerat, et quia nec bonus est, qui primo homini posuit legem, ut ab omnibus quidem lignis paradisi ederet, de ligno autem scien-

---

démiurge mauvais ne pouvait suffire pour rattacher un texte au marcionisme, car cette idée se retrouve chez la plupart des systèmes gnostiques; elle ne saurait être considérée comme un trait original du marcionisme.

40 Voir les témoignages réunis par Harnack; p. 266–267.

41 Harnack, p. 260–265 et passim.

> tiae non contingeret, sed si gustasset moreretur. Cur enim vetaret eum vesci et *scire quid esset bonum vel quid malum*, ut sciens mala quidem vitaret, bona vero eligeret? Sed neque ipse hoc concessit, et quia ille *praeter mandatum gustavit et agnovit quid esset bonum*, ac didicit honoris gratia verenda contegere (indecorum enim sensit revelatis pudendis stare ante creatorem suum), ille eum qui honorem Deo deferre didicerat, morte condemnat et *serpenti qui haec ostenderat*, maledicit. Sed utique si laedendus ex hoc erat homo, cur omnino laedendi causam in paradiso posuit? Si vero bonum erat quod in paradiso posuit, *non est boni prohibere a bono.*

Dans ce texte, l'imperfection du premier homme consistait dans l'ignorance du bien et du mal. Cette ignorance a disparu sitôt qu'il eût mangé du fruit défendu. Il avait eu raison de désobéir, et le serpent qui l'avait entraîné à le faire apparaît comme un être bon et bienfaisant. Le seul coupable, c'est le démiurge qui a porté la défense et interdit à l'homme de se perfectionner par la connaissance du bien et du mal. Aucun indice ne permet de nier que Simon le Magicien ait soutenu cette doctrine qui devait connaître un grand succès chez certains gnostiques. Mais Marcion s'est bien gardé de reprendre une théorie aussi éloignée du christianisme traditionnel: s'il l'avait fait, un adversaire tel que Tertullien n'aurait pas manqué de crier au scandale, et nous le saurions. Ici encore, l'adversaire visé par le compilateur, c'est bien Simon le Magicien, et non pas Marcion. Le remanieur, distrait selon son habitude, a reproduit la page sans remarquer qu'elle ne pouvait servir contre son adversaire personnel.

Aux arguments tirés de l'Ecriture pour prouver la malfaisance du démiurge, Simon en ajoute un autre tiré de son cru (*Rec.*, II, 54):

> Quod et si lex non dedisset indicia, quibus colligeretur imperfectus esse deus qui condidit mundum, mihi possibile erat, etiam ex his quae in hoc mundo geruntur malis nec emendantur, colligere, vel quia impossibilis (?) est creator ejus, qui male gesta non corrigit, si non potest, vel si non vult auferre mala, ipse malus sit, si vero neque potest neque vult, nec potens nec bonus sit. Et ex his necesse est colligi, quod alius sit deus omnium praestantior et potentior.

Voilà une argumentation tout à fait étrangère à la manière de Marcion (42). Ses adversaires s'accordent à dire qu'il avait en horreur les démonstrations tirées des systèmes philosophiques et les raisonnements des dialecticiens. En aurait-il été autrement, deux détails dans cette argumentation ne lui appartiennent pas: il n'a jamais dit que le dieu inférieur fût *malus*, c'était un dieu juste opposé au dieu bon, un dieu imparfait, mais pas un dieu mauvais, (la méchanceté du démiurge est une thèse commune à tous les systèmes gnostiques); encore moins aurait-il affirmé que le dieu inconnu soit *omnium (deorum) praestantior et potentior:* chez lui, aucune trace de polythéisme, en dehors de la distinction entre les deux dieux précités. Quelle que soit la source d'où le compilateur a tiré ces lignes, elle ne provient pas du marcionisme; mais l'auteur des *Recognitions* n'y regardait pas de si près.

On pourrait continuer indéfiniment ces analyses de détails. Celles-ci suffisent, les autres ne nous apprendraient rien de plus. Le compilateur qui a écrit le *Roman clémentin* en utilisant des livres plus anciens, n'était pas précisément un écrivain classique, soucieux de surveiller son style et sa rédaction; mais ce n'était pas un sot. On ne saurait lui reprocher les maladresses dont fourmillent

---

[42] Nous voulons dire par là que Marcion n'a pas établi sa doctrine en dehors des témoignages de l'Ecriture; pour lui, autant qu'on puisse l'affirmer, le raisonnement restait inséparable de prémisses tirées de l'Ecriture; tandis que, nous l'avons vu dans plusieurs textes cités, Simon affirmait que quelques unes de ses thèses ne se trouvaient pas dans l'Ecriture, (cf. supra, p. 210; 213; 220). Néanmoins, Tertullien cite un passage de Marcion qui semble bien une citation textuelle, et qui présente une argumentation analogue à celle de Simon, *(C. M.*, II, 5): Haec sunt argumentationum ossa, quae obroditis: «Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumeuntum a diabolo? Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui depellere valeret, nullo modo evenisset quod *sub his tribus* condicionibus divinae majestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario deum neque bonum credendum neque praescium neque potentem; siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis deus, id est bonus et praescius et potens, in tantum ideo evenit, quia non talis deus.» Ad haec prius est istas species in creatore defendere, quae in dubium vocantur, bonitatem dico et praescientiam et potentiam. — La parenté des deux argumentations est telle, qu'un problème

les deux recensions du *Roman* parvenues jusqu'à nous; la plupart sont imputables aux remanieurs. Elles s'expliquent sans peine – on peut même dire qu'elles étaient fatales – avec l'hypothèse de rédactions successives, motivées par le changement des circonstances et des destinataires. On conçoit très bien que deux rédacteurs, corrigeant une source commune pour l'adapter à une destination polémique également commune, mais inconnue de la source, aient abouti à deux réalisations divergentes; on ne conçoit pas du tout ces divergences, si l'intention polémique se trouvait déjà dans la source (le *Roman clémentin*), car alors la source aurait fourni un chemin tout tracé qu'il n'y avait plus qu'à suivre.

L'ensemble des motifs énumérés dans les pages précédentes permet de corriger les conclusions jusqu'ici admises au sujet du *Roman clémentin* et de ses deux recensions actuelles. Il semble qu'on ait accordé à ces dernières une trop grande confiance pour reconstituer le contenu du *Roman*, alors qu'une comparaison rapide entre les deux suffisait à montrer quelles libertés leurs rédacteurs avaient prises avec l'original. Des soucis évidents les avaient conduits à prendre ces libertés: souci d'orthodoxie du côté des *Recognitions*,

---

d'emprunt doit nécessairement se poser. Mais cet emprunt ne peut se situer dans la ligne Marcion-Recognitions. Le contexte, en effet, n'est pas le même: Marcion continue à commenter la création d'Adam et sa chute, tandis que les *Recognitions* se placent dans une hypothèse que Marcion aurait reniée, à savoir, une connaissance de la vérité qui n'aurait pas sa source dans l'Ecriture. D'autre part, Marcion formule trois suppositions au lieu de deux, et son argumentation, plus solidement assise, est plus subtile et plus nuancée que celle de Simon le Magicien. Jusqu'à preuve du contraire, il faut admettre que le progrès de la doctrine s'est fait du simple au complexe, du plus élémentaire au plus élaboré. Il serait intéressant de faire d'autres comparaisons de ce genre, mais elles dépasseraient de beaucoup les limites de cet article et aboutiraient au même résultat. On peut en déduire que la doctrine de Marcion était bien moins originale que ne l'a prétendu Harnack; on aurait pu s'en douter dès le début. Existait-il à cette époque un seul auteur qui n'ait fait de nombreux emprunts à ses prédécesseurs? On peut concéder à Marcion d'avoir organisé sa doctrine en un sytème d'une logique beaucoup plus rigoureuse que celle de ses aînés; mais les éléments de sa doctrine existaient bien avant lui. Cela, les hérésiologues l'avaient bien vu, qui faisaient de Marcion un disciple de Cerdon, et de celui-ci un disciple de Simon le Magicien.

souci d'intérêt romanesque du côté des *Homélies*. Mais les intentions pouvaient être plus complexes. On pensait que le désir de combattre l'influence du marcionisme remontait jusqu'au compilateur du *Roman*. Mais cette hypothèse se heurte aux difficultés que nous avons soulignées. Si telle avait été l'intention du compilateur, il aurait vraiment tout fait pour qu'elle restât inaperçue et sans résultats pratiques; il aurait si bien caché son jeu qu'il a fallu attendre le XVII° siècle pour le découvrir! Comment admettre une pareille invraisemblance? Pourquoi aurait-il affiché ouvertement l'intention de séduire et de convertir les paiens, alors que son véritable dessein, réalisé avec quelles ignorances et quelles maladresses! était de combattre le marcionisme? Par contre, ces mêmes difficultés disparaissent si on admet que les remanieurs successifs du *Roman* ont ajouté accessoirement à leurs autres préoccupations celle de lutter contre l'influence de Marcion. Qu'ils aient accompli leur travail de recomposition avec une insigne maladresse, il suffit de lire rapidement ces oeuvres indigestes pour s'en rendre compte. Les maladroits, c'étaient eux, et non pas l'auteur du *Roman*.

Ceci posé, on se trouve conduit à de nouvelles conclusions:

1° La date de composition du *Roman* doit être remontée d'environ un siècle. On l'avait fixée à la première moitié du III° siècle en partant de l'hypothèse antimarcionite; il faut, au contraire, admettre que le *Roman*, bel et bien dirigé contre la secte des Simoniens, fut rédigé à une époque où Marcion, dont la prédication devait provoquer de si vives controverses, n'était encore qu'un personnage obscur, c'est-à-dire avant le milieu du second siècle.

2° Que l'auteur du *Roman* ait choisi pour adversaire la secte des Simoniens, de préférence à d'autres plus importantes, parce qu'il voulait faire remonter son récit aux temps apostoliques, et que certaines de ses sources (telles que les *Periodoi Petrou)* lui fournissaient un cadre tout tracé, c'est fort possible. Peut-on admettre qu'il ait inventé les renseignements qu'il nous donne sur Simon le Magicien et sa doctrine? On céderait facilement à cette tentation; mais ce serait oublier sa manière de construire son oeuvre. Comme tous les compilateurs, il manquait d'imagination; même les pages romanesques de son récit sont faites d'emprunts. Il n'a pas plus imaginé ce qu'il nous dit de

Simon, qu'il n'a imaginé le reste. Dès lors, les données fournies par lui et qui sont considérables doivent être prises en sérieuse considération et ajoutées en bonne place au dossier de Simon le Magicien.

3° La question si complexe des sources du *Roman* se trouve quelque peu simplifiée. Le professeur Cullmann, dans sa remarquable étude sur *Le Problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin*, proposait de voir dans les *Periodoi Petrou* un amalgame qui aurait déjà réuni les *Actes de Pierre* et les *Prédications de Pierre* et que l'auteur du *Roman* aurait repris à son compte. C'est là, semble-t-il, une complication inutile. Nous avons cru trouver des traces d'une source anti-simonienne utilisée par le compilateur (supra, p. 202); mais c'était une simple réfutation de certaines idées simoniennes, sans aucun mélange d'éléments romanesques. Autant qu'on puisse en juger d'après quelques débris, on doit y voir une réplique à des attaques qui touchaient l'auteur sur des points particulièrement sensibles: la valeur de la Loi et la révélation du vrai Dieu faite dans l'Ancien Testament. Les autres renseignements sur la doctrine simonienne, qu'on trouve dans les *Homélies* et les *Recognitions*, proviennent de sources différentes.

Paris (6e), Institut Catholique, 21, rue d' Assas

SU UN PASSO DI IRENEO

DI

LUIGI ALFONSI

Sant'Ireneo [1] in *Adversus haereses* IV, 13, 4 (=P.G. 7, 1009) dice: *assentire enim Deo, et sequi eius Verbum et super omnia diligere Eum et proximum sicut se ipsum (homo autem homini proximus), et abstinere ab omni mala operatione et quaecumque talia communia utrisque sunt, unum et eundem ostendunt Deum.*

Interessa qui noi per il momento l'espressione caratteristica, quasi in maniera di proverbio, con cui è sottolineato il cristiano impegno all'amor del prossimo: *homo autem homini proximus.* Essa ricorda subito il celebre verso dell'*Asinaria* plautina (v. 495):

lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit

e specialmente quello di Cecilio Stazio (fr. inc. XVI R., v. 265)

homo homini deus est, si suum officium sciat

Secondo quanto abbiamo mostrato [2], questa seconda massima idealmente si ricollega ad un nucleo concettuale del giovane Aristotele (cfr. anche M. Pohlenz, Griechische Freiheit, Heidelberg 1955, p. 107), ma il divino qui è trovato nella sollecitudine per il proprio simile: e questo risente piuttosto dello stoicismo

[1] Si veda al riguardo B. Altaner, *Patrologia*, trad. it., Torino 1952, pp. 93–98; B. Steidle, *Patrologia*, Friburgi Brisgoviae 1937, pp. 34–37; I. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. I, Paris 1955, pp. 330–59; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Vol. I, Freiburg i. Br. 1913, pp. 399–429; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris 1928, pp. 270–293, specialmente p. 289–90 anche perchè sottolinea le allusioni di Ireneo al teatro, specialmente alla commedia; M. Pellegrino, *Letteratura greca cristiana*, Roma 1956, pp. 47–9; A. Quacquarelli, *La concezione della Storia nei Padri prima di S. Agostino*, P.I., Roma 1955, p. 28 e ss., particolarmente per il nostro passo p. 30; P. Brezzi, *Homo-deus. La teopoiesi nel pensiero cristiano dei primi secoli*, in "Rendiconti Accademia Lincei", Classe scienze morali, storiche, ecc. 1947, pp. 236–8.

[2] Cfr. L. Alfonsi, *Sul v.* 265 *Ribbeck di Cecilio Stazio*, in "Dioniso" 1955, pp. 3–6.

forse di Menandro [3], se a questo modello risale Cecilio Stazio. Viene in mente anche la singolare concezione della divinità propria di Plinio il Vecchio (II, 7, 18): *deus est mortali iuvare mortalem* [4]. Al culmine di questo sviluppo concettuale per cui l'uomo è visto come dio per il suo simile, o viceversa come lupo, se fa prevalere gli istinti belluini della sopraffazione negatrice dello spirito, è il passo di Ireneo, che noi crediamo volutamente echeggiare la massima divenuta quasi proverbiale.

L'uomo qui per il proprio simile non è nè dio nè lupo ma semplicemente prossimo: vi è il trasferimento in termini evangelici di un alto insegnamento classico. L'aver trovato questa eco in Ireneo, la cui formazione culturale è eminentemente greca e certo non esclusivamente religiosa [5], fa sì che appaia ancor più probabile un precedente greco menandreo al verso latino di Cecilio Stazio: si ricordi che anche riguardo alle eresie S. Ireneo ha considerato suo preciso dovere averne le informazioni più sicure e complete, attingendo alle fonti.

Varese, Via Bernasconi 18

---

[3] Cfr. M. Pohlenz, *Menander und Epikur*, in "Hermes" 1943, pp. 270–5, e specialmente p. 274 con il fr. 602 di Menandro *ἡ φύσις μία πάντων* ed ancora *οὐδείς ἐστί μοι ἀλλότριος, ἂν ᾖ χρηστός* nonchè il terenziano *homo sum, humani nil a me alienum puto* amato dagli stoici (M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, Leipzig 1934, p. 29 e n. 4).

[4] A. Rostagni, *Storia della letteratura latina*, vol. II, Torino 1952, p. 444.

[5] Nonostante quanto egli dice all'inizio della sua opera, echi di autori e tradizione classica non possono essere negati in lui: si è pensato perfino a influenza reale-almeno incosciente-del testo di Cesare, *b.g.* VI, 13 su Ireneo III, 3, 2, (cfr. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre III, Texte latin ecc. de F. Sagnard, Paris 1952, p. 423 anche per la discussione con White; cfr. anche Puech, *op. cit.* pp. 289–90).

Θεοκάπηλος ET SES SYNONYMES CHEZ ISIDORE DE PÉLUSE

PAR

G. J. M. BARTELINK

A côté du terme patristique *θεοκάπηλος*, on trouve chez les auteurs grecs chrétiens *χριστοκάπηλος* et *χριστέμπορος* avec la même signification à peu près, tandis que, à côté de cela, la tournure *καπηλεύειν τὰ θεῖα (τὸ θεῖον)* est encore usitée. Au moyen des substantifs précités on désigne en général toute personne qui, de quelque manière que ce soit, abuse du christianisme et de son nom de chrétien [1]. Tel que Windisch l'a clairement expliqué quand il a traité de la notion *καπηλεύειν* [2], ce terme ainsi que des termes analogues sont devenus des slogans depuis l'époque de Platon dans la lutte contre les pseudosophistes [3], et ceci non seulement dans le sens d'accepter de l'argent pour faire connaître la science, mais aussi dans celui de vil marchandage avec la science, en falsifiant la vérité ou en ne la traitant que d'une manière très superficielle. Les textes connus Paul II Cor. 2, 17 *καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* et I Tim. 6, 5 *νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*,

[1] Comp. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, Berlin 1952[4], s.v. *χριστέμπορος:* der mit Christus und seiner Lehre Handel oder Schacher treibt; Th. Klauser, *Floril. Patrist.* I, Bonn 1940[2] (ad Did. 12,5): qui Christo abutitur quaestus causa; Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods*, p. 1171, s.v. *χριστέμπορος:* one who makes a trade of Christ; comp. ibid., s.v. *θεοκάπηλος, χριστεμπορεία* et *χριστοκάπηλος; Thesaurus Linguae Graecae*, s.v. *θεοκάπηλος, χριστοκάπηλος* et *χριστέμπορος;* Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, s.v.

[2] *Theol. Wörterb.* III 606 ss., s.v. *καπηλεύειν;* comp. aussi Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, col. 730; Hug, *RE* X 2, 1919, col. 1888 s., s.v. *καπηλεῖον;* Ziebarth, *ibid.*, col. 1889, s.v. *κάπηλος;* W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tübingen 1938, p. 27; H. Lietzmann, *Handbuch zum N.T.*, ad Paul. II Cor. 2, 17.

[3] Il faut relever ici les termes non cités explicitement par Windisch *ψυχεμπορική* (Platon, Sophist. 224 b) et *μαθηματοπωλική* (id., Sophist. 224 b, e); comp. G. Berg, *Metaphor and comparison in the Dialogues of Plato*, Diss. Baltimore 1903, § 79.

qui sont eux-mêmes souvent cités dans la littérature patristique, ont eu des prédécesseurs profanes [4]. Et même par la suite on trouve encore plusieurs textes d'une tendance semblable à ceux du Sophistes de Platon chez des auteurs non-chrétiens, p.e. chez Philon et Lucien.

Dans la littérature patristique la notion *θεοκάπηλος* se rencontre plusieurs fois. S. Tromp a étudié autrefois plus en détail la situation dans laquelle les termes complexes *χριστέμπορος* et *θεοκάπηλος* sont employés; ce qui l'a amené à former des rubriques de groupes différents [5]. Nous constatons que dans cet aperçu figure le chrétien qui abuse de l'hospitalité que lui accorde l'une ou l'autre communauté où il séjourne pour un temps (Did. 12, 5), ainsi que le moine qui, dans son coeur, recherche les plaisirs et les richesses de ce monde sous des apparences de piété au dehors (Antioch. Monach., Hom. 86, MG 89, 1545–1549). D'après Athanase une semblable épithète est applicable aux ecclésiastiques qui font de leur estomac leur dieu et qui sous l'apparence de la piété cherchent à s'enrichir (Fragm. in Matth., MG 27, 1380–1381; Greg. Naz., Poema de seipso 1755 ss., MG 37, 1152). Ailleurs il s'agit de celui qui ajourne son baptême dans le but de pouvoir pécher plus librement (Greg. Naz., Orat. 40 in S. Bapt. 11, MG 36, 372–373), ou encore de celui qui vend la grâce de Dieu pour de l'argent (Hippol., Fragm. in Ruth, Corp. Berol. I, II p. 120), comme *χριστεμπορεία* (Alex. Al., MG 18, 549; Theodor., H.E. I 13) signale la faute de ceux qui ambitionnent les dignités ecclésiastiques au moyen de présents. Basile dénonce par *χριστέμποροι* ceux qui ont d'abord embrassé le parti des Ariens afin d'acquérir la dignité épiscopale mais qui, plus tard, en constatant que le peuple n'est pas favorable aux Ariens, font semblant d'avoir la vraie foi (Epist. 240, 3, MG 32, 897) [6]. Enfin nous trouvons à partir du quatrième siècle *χριστέμπορος* désignant l'hérétique (Interp. Ign. ad Magn. 9; ad Trall. 6). Il y a donc une grande diversité d'applications [7] qui

[4] Pour II Cor. 2, 17 on peut aussi s'en référer à Is. I 22 *οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι.*

[5] Art. *Χριστέμποροι καὶ θεοκάπηλοι, Gregorianum* 16, 1935, p. 452–455.

[6] Comp. J. Joosen, *Beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote*, Nimègue–Utrecht 1941, p. 188 et 200.

[7] Litt.: A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen*

sont surtout usitées à partir du quatrième siècle [8], souvent reliées à des données bibliques: des allusions aux marchands dans le temple, à l'intendant infidèle, au traître Judas, à Simon le Magicien, au texte de l'Ancien Testament de Is. I 22 (le frelatage du vin) [9] ou au *δωρεὰν ἔλαβες* du Nouveau Testament (Matth. 10, 8).

Je voudrais y ajouter quelques données prises dans les lettres de Isidore de Péluse dont Tromp ne fait pas mention [10]. Les méfaits qui se rapportent à la vente et au trafic des dignités ecclésiastiques sont abordés à plusieurs reprises par Isidore, p.e. MG 78 [11], Ep. II 21, 472 B *Τοῦ χάριν καπηλεύεις τὸ θεῖον;* Ailleurs on rencontre l'image des marchands dans le temple, Ep. I 29, 200 D *καὶ πόρους σεαυτῷ ἀπὸ τιμῆς χειροτονιῶν ἀθροίζειν. Τοὺς γὰρ πωλοῦντας τὰς περιστερὰς ἐξέβαλεν ἀπὸ τοῦ ναοῦ μαστίξας ὁ Κύριος.* Le christianisme est un trésor, dit Isidore, mais on ne peut l'acquérir par

---

zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, Texte und Untersuchungen II 1, Leipsic 1884 (ad Did. 12, 5); id., *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I, Leipsic 1893, p. 89; L. Potwin, The vocabulary of the Teaching of the twelve Apostles, *Bibliotheca Sacra* 41, 1884, p. 806 et 808; G. J. M. Bartelink, *Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders*, Utrecht 1952, p. 27–28; Jean-Paul Audet, *La Didaché, Instructions des Apôtres*, Paris 1958, p. 455; P. Groeneboom *Aeschylus' Zeven tegen Thebe*, Groningen–Batavia 1938, p. 178 (ad 545–546).

[8] Le terme *χριστέμπορος* est une des raisons pour lesquelles Potwin *o.l.* veut situer la Didaché au quatrième siècle; il est fort possible toutefois que ce néologisme dans la Didaché remonte à une époque beaucoup plus ancienne (le mot est d'ailleurs trouvé au début du troisième siècle); Harnack, (*Die Lehre der zwölf Apostel*, ad Did. 12, 5) considère tous les textes d'une époque ultérieure avec *χριστέμπορος* comme dépendants de la Didaché, ce qui pourtant n'est pas du tout nécessairement le cas; Sr Agn. Way (*The language and style of the letters of Basil, Cath. Univ. of Amer. Patr. Studies* XIII, Washington 1927, p. 49) mentionne à tort que Basile est le premier auteur chez qui l'on rencontre *χριστέμπορος*. Que la terminologie se rencontre surtout à partir du quatrième siècle s'explique par le fait que le phénomène même ne se multiplie qu'après l'époque des persécutions.

[9] T. Kleberg, Weinfälschung — ein stilistisches Klischee bei den Kirchenvätern, *Eranos* 38, 1940, p. 47–54; J. H. Waszink, *Tertulliani De anima*, A'dam 1947, p. 116–117.

[10] G. Bareille, art. Isidore de Péluse, dans: *Dictionnaire de théologie catholique* VIII 1, Paris 1924, col. 94–95; A. Bride, art. Simonie, *ibid.* XIV 2, Paris 1941, col. 2141–2160; comp. le 30-ième et 31-ième des Canones Apostolici et les prescriptions du concile de Chalcédoine (451).

[11] Soph. Lex. note par erreur MG 77.

un marché et quiconque achète le sacerdoce est semblable à Caïphe, le meurtrier du Christ (Ep. I 115, 365 A): *Τὸν ἄπρατον μετῆλθες θησαυρὸν —. Πᾶς οὖν ὅστις ἱερωσύνην ἐκπρίηται Καϊάφας Χριστοκτόνος εὑρίσκεται*[12].

Les ecclésiastiques qui prennent une trop grande part aux choses de ce monde sont désignés par *ἔμποροι* et par *παλιγκάπηλοι* (Ep. III 326, 985 D) *Εἰ δὲ θεώμενοι οἱ λαοὶ τοὺς τὴν ἱερωσύνης ἁγιστείαν κεκληρωμένους πάντα τὰ βιωτικὰ μεταχειριζομένους, ἐξήμβλωσαν τὴν εὐλάβειαν, οὐκ ἔστιν αὐτοῖς τοσοῦτον μέμψασθαι, ὅσον ἐκείνοις τοῖς ἐμπόροις καὶ παλιγκαπήλοις, καὶ πᾶσαν κινοῦσι πραγματείας ὁδὸν ἄδικον.*

Le mot *θεοκάπηλος* désigne chez Isidore les marchands chassés du temple par le Christ, comme avant lui déjà chez Grégoire de Nazianze. Isidore reproche à Constance de persécuter ceux qui servent le Christ avec sincérité alors que le Christ précisément *τοὺς θεοκαπήλους ἀπήλαυνε, τοὺς ἐμπόριον τὸ ἀνάκτορον δείξαντας.*

Dans une autre lettre (Ep. I 90, 245 A) *χριστοκάπηλος* se rapporte aux femmes qui chantent à l'église pendant les services religieux, ce qui, selon Isidore, est devenu un abus parce que ces chants finissent par détourner un peu trop l'attention de ssaints mystères. Telle est la raison pour laquelle il veut qu'on mette fin à cet usage: *Χρὴ τοίνυν — παύειν ταύτας τῆς ἐν ἐκκλησίᾳ ᾠδῆς, καὶ τῆς ἐν πόλει μονῆς, ὡς χριστοκαπήλους, καὶ τὸ θεῖον χάρισμα μισθὸν ἀπωλείας ἐργαζομένας.*

Enfin nous trouvons chez Isidore *καπηλεύειν τὰ θεῖα* (en traitant le texte Is. I 22 *οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι*) dans le but de signifier l'altération de la vraie doctrine (Ep. III 125, 825 D): *Τὸ γὰρ ἄκρατον αὐτῶν καὶ εἰλικρινὲς καὶ εὐφρᾶναι ψυχὴν δυνάμενον βούλευμα, τῷ φαύλῳ καὶ ἐξιτήλῳ τῶν οἰκείων δογμάτων παρακιρνῶντες ὕδατι, τὰ θεῖα καπηλεύειν τολμῶσι. — περὶ τῶν καπηλευόντων τὰ θεῖα λόγια δοκεῖ μοι εἰρῆσθαι*[14]. Comp. Ep. I 169, 293 B-C *τοὺς*

---

[12] De plus Ep. I 26, 197 C; I 30, 201 A; I 45, 280 B; I 113, 257 C; I 119, 261 C; II 71, 513 B; III 394, 1033 B–C; IV 187, 1277 C; V 357, 1541 A; Comp. aussi Bas., Ep. 53 (Y. Courtonne, *Saint Basile, Lettres* I, Paris 1957, p. 137–139).

[13] Fragm. in Matth., MG 27, 1380 *Καθαίρει μὲν τὸ ἱερὸν τῶν θεοκαπήλων καὶ χριστεμπόρων.*

[14] Comp. Ep. I 169, 293 B *τὴν ἀληθῆ καὶ ἀνόθευτον πόσιν τῶν μυστηρίων.*

τοίνυν τὴν θείαν παραχαράσσοντας παίδευσιν καὶ νόθοις [καὶ] ἐξιτήλοις ἐντάλμασι τὰ οὐράνια ἐπιθολοῦντας διδάγματα —— καπήλους εἰκότως προσαγορεύει (sc. *ὁ προφήτης*) *μιγνύντας τὸν οἶνον ὕδατι, τῇ ἀκραιφνεῖ τῶν θείων λόγων σοφίᾳ τοὺς οἰκείους σχετλιασμοὺς ἐπεισάγοντας.*

Nous pouvons donc remarquer qu'Isidore en se servant de la notion *θεοκάπηλος* reste dans le cadre de la tradition (l'emploi de ce terme ou d'autres analogues pour l'acceptation ou l'offre d'argent à l'occasion de consécrations religieuses, pour un trop grand attachement aux choses de ce monde par ceux qui ont renoncé au monde, pour l'altération de la doctrine chrétienne) bien que toutefois il y ajoute parfois un élément personnel. Chez lui comme chez d'autres écrivains on voit apparaître un emploi au sens littéral de *κάπηλος* et au sens plutôt figuré. La notion a en premier lieu un sens littéral: achat et vente de dons spirituels et de dignités ecclésiastiques, la recherche du gain en abusant du nom de chrétien, l'enrichissement sous l'apparence de la piété (d'où aussi la comparaison avec les marchands du temple, désignés par *θεοκάπηλοι* chez Isidore, autre part avec Simon le Magicien, l'intendant infidèle et Judas).

Lors des attaques antérieures contre les sophistes l'on avait déjà usité la notion *καπηλεύειν* dans le sens de «négocier» (accepter de l'argent pour des leçons), mais, outre cela, le sens de marchander avec des denrées spirituelles y figurait aussi. C'est ainsi qu'on trouve chez les chrétiens des significations analogues: agir de façon fallacieuse, marchander avec les choses spirituelles, laisser pénétrer un élément mondain dans ce qui doit garder toute sa pureté spirituelle, rechercher les choses de ce monde ou ce qui est mal, alors qu'on se donne les apparences du contraire. L'application la plus individuelle chez Isidore, nous la trouvons dans la dénomination *χριστοκάπηλοι* s'appliquant aux femmes qui, bien qu'elles remplissent le service sublime de donner plus d'éclat aux saints mystères par leurs cantiques, ressemblent, selon lui, à des chanteuses de théâtre et ne prédisposent ainsi pas le moins du monde à la prière.

Enschede, Mekkelholtsweg 94

[15] Comp. aussi J. Quasten, The liturgical singing of women in christian antiquity, *The catholic historical review* XXVII 2, 1941, p. 11.

NOTA ELPIDIANA

DI

LUIGI ALFONSI

Sui versi 140–2 del *Carmen de Christi Iesu beneficiis* di Elpidio Rusticio:

> *nec bellum nec morbus erit nec iniqua potestas*
> *saeviet aut ferro quisquam exercebit adempto*
> *ius sceleris,*

ci siamo già soffermati, mostrando la difficoltà di tradurre il testo tradito *ferro adempto* al v. 141 come "impugnando il ferro". O si mantiene la lezione ms. ed allora con una certa qualche difficoltà bisognerà rendere il latino con "nè alcuno più eserciterà il diritto di uccidere, toltogli il ferro" oppure, e pare forse meglio, bisognerà correggere *adempto*. Avevamo proposto *ferro adacto* (si veda L. Alfonsi, *Note ad Elpidio Rustico*, in "Vigiliae Christianae" 1956, p. 38, n. 4) sia pure dubitosamente; a rendere possibile questa emendazione (che ridà più efficace il testo, mostrando nel pieno della sua crudeltà l'oppressore) giova forse un confronto con Ovidio, *Met.* XV, 561–2:

> ..... *hastam*
> *quae radice nova non ferro stabat adacto.*

D'accordo che i due contesti sono del tutto differenti, ma Ovidio fu autore tenuto presente da Elpidio (cfr. F. Corsaro, *Elpidio Rustico*, Catania 1955, p. 48), come da tutti i tardi poeti e verseggiatori: e quindi non è escluso che la frase sia stata ripresa con diverso impiego dal Nostro.

Varese, Via Bernasconi 18

REVIEWS

Philoxène de Mabboug Homélies. Introduction, traduction et notes par Eugène Lemoine, Éditions du Cerf, Paris, 1956 = Sources Chrétiennes No. 44, 564 pp.

Philoxenus is one of the greatest masters of Syriac prose. Even J. S. Assemani who detested this ardent monophysite (*"scelestissimus haereticus"*, *"ecclesiam Dei tanquam ferus aper devastaverit"*, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. II, pp. 11, 18), when judging of his literary style, felt impelled to acknowledge that the bishop of Mabbogh *"scripsit Syriace, si quis alius, elegantissime"* (*ib.*, p. 20). The intrigues by means of which Philoxenus succeeded in getting rid of his enemy Flavian, patriarch of Antiochia, (cp. Evagrius, *Historia Ecclesiastica*, Book III, Chapters 31 and 32) do not place this merciless man of strife in a favourable light, even if due allowance is made for the hostility of the historian to whose lot it has fallen to describe his way of acting. In 519, Justin sentenced him to banishment together with some fifty-three bishops who refused to accept the decrees of the Council of Chalcedon. He died in exile in Gangra, shut up in a room over the kitchen of a public inn, asphyxiated by smoke. In his "Discourses upon discipline of life and character" he leaves his opponents alone and directs his fierce attacks against the capital sins prevailing in the monasteries and hermitages of his province. Occasionally, however, rising above this stage of struggle, he enters the region of serenity, the realm of that peace "which passeth all understanding". After all, Philoxenus was a mystic.

In 1894 E. A. Wallis Budge edited the Syriac text of het Discourses, taken from eight MSS of the British Museum, rangngi in date from the early part of the VIth to the Xth century (E. A. Wallis Budge, *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh, A.D.* 485–519, 2 Vols., London, 1894). The variant readings show that the text has undergone little change during the course of these centuries. When preparing the text for publication Budge rather often changed his mind as to the choice of the MS which should be selected as a base of the edition. "As a result of these

changes it will be seen that, in some cases, the better readings are given in the notes and the less good in the text. To the English reader this will offer no difficulty, for throughout my translation I have followed what I believe to be the correct reading. The Syriac scholar on his part will, of course, choose his own text" (Vol. II, p. viii).

The Editors of "Sources Chrétiennes" have students of patristic literature put in their debt by publishing a French translation of Philoxenus' Discourses from the pen of the Abbé Lemoine. After a General Introduction (pp. 1–24), and a Bibliographical Note (pp. 24–26), follows the complete translation of the Syriac text (pp. 27–541). The work is concluded by Indices of Bible passages (pp. 543–547), proper names (pp. 548–549), place names (pp. 550) and ideas (pp. 551–562). The first of the thirteen Discourses is a Prologue to all the volume. Then the following six subjects are dealt with in a pair of subsequent *mīmrē*: faith, simplicity, the fear of God, the renouncement of the world, gluttony and fornication. An analysis precedes every two connected Discourses.

The Introduction contains many useful details to facilitate the understanding of these treatises. It is regrettable, however, that the place of Philoxenus's work in the ascetic monastic literature is not discussed. The distinction between the stages of the righteous and the perfect is also to be found in the *Liber Graduum* (ed. M. Kmosko in Patrologia Syriaca, Vol. III, Paris, 1926, cp. also J. Gribomont, "Les homélies ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'echo du messalianisme", L'Orient Syrien, Vol. II, 1957, pp. 419–432), while the psychological terminology is with Philoxenus the same as with John the Hermit (S. Dedering, *Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Uppsala-den Haag, 1936; I. Hausherr, *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis) Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Rome, 1939; L. G. Rignell, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund, 1941; cp. also I. Hausherr, "Spiritualité Syrienne: Philoxène de Mabboug en version française", Orientalia Christiana Periodica, Vol. XXIII, 1957, pp. 171–185). Comparing Philoxenus's letter on the stages of monastic life and the psychological evolution of the hermit would have been worth wile (G. Olinder, *A letter of*

Philoxenus of Mabbug sent to a friend, Göteborg, 1950). The hypothesis that two series of six Discourses, written in a different vein and at different times, were later combined into one volume (pp. 20–21) is not borne out by the *mīmrē* themselves and seems to be refuted by the translator's own remarks (pp. 90–91 and 159). Time and again the Abbé Lemoine cannot forbear from criticizing severely Philoxenus's ascetic conceptions and his ascetic exegesis of Scriptural passages (pp. 12, 16, 215–217, 219–220, 316–319, 435–436, 438–440, cp. also E. Lemoine, "La spiritualité de Philoxène de Mabboug", L'Orient Syrien, Vol. II, 1957, pp. 351–366). But is it not incumbent on a translator to understand and to explain the text rather than to carry on a controversy against its author?

The Abbé Lemoine has followed the advice of Budge, to choose his own text, by preferring the variant readings in some thirty instances. He is certainly right in doing so. However, he does not indicate these places nor does he account for his emending the text in the following lines which obviously have suffered through the mistakes of the scribes, vid. 260 : 5, 344 : 22, 356 : 13, 400 : 15, 412 : 1, 416 : 12, 417 : 5, 595 : 21, 612 : 18, 622 : 21 (pages and lines are those of the Syriac text). While the present reviewer is not convinced that the emendations in 410 : 12 (the variant reading of MS A and B is, in his judgement, to be preferred), in 460 : 18 and in 571 : 8 are correct, he on his part may venture to propose the following emendations: 149 : 2 *tar'ĕyōṯō* (thoughts), 149 : 13 *damkannĕšō* (which will gather), 284 : 16 *kaṗnō* (hunger), 312 : 19 *daggōlē* (false), 456 : 19 *ḥāšōšūṯō* (passibility), 470 : 13 *nīšē* (purposes).

As is almost unavoidable in a work of such a length – the Syriac text comprises 625 pages – there occurs a fairly great number of mistranslations. One is astonished, however, at finding that, in most cases, Budge whose translation, to be sure, is far from faultless, decidedly has the correct rendering, vid. 14 : 12, 22 : 17–18, 28 : 12, 34 : 5–6, 23, 38 : 20–21 (= transl. p. 61 n. 11 and 12), 40 : 20–23, 42 : 17, 64 : 5, 66 : 18–19, 73 : 14, 75 : 11–12, 80 : 20, 84 : 8–9, 92 : 10, 95 : 18, 97 : 5, 98 : 17, 101 : 5–6, 103 : 10–11, 105 : 23, 106 : 2–5, 120 : 11, 131 : 5–6,

132 : 1, 133 : 19, 135 : 9, 21, 148 : 19, 160 : 24, 162 : 3, 178 : 24, 179 : 1–14, 180 : 17, 182 : 1, 194 : 9, 18, 196 : 14–15, 198 : 3–4, 212 : 10, 216 : 3–11, 223 : 18, 224 : 3–4, 246 : 12–15, 275 : 4, 309 : 15, 319 : 19, 323 : 7, 337 : 7, 341 : 5, 360 : 15–16, 382 : 16, 392 : 12, 417 : 11, 419 : 10, 445 : 4, 14, 453 : 2, 17, 454 : 13–19, 456 : 19, 458 : 8, 459 : 4–6, 460 : 8, 461 : 17, 462 : 10, 467 : 21, 471 : 23, 475 : 12, 489 : 2, 492 : 3, 493 : 1, 499 : 7, 516 : 10, 531 : 12, 533 : 18, 566 : 21–22, 570 : 19, 588 : 20–22 (= 1 Cor. xv 48!), 592 : 7, 594 : 7, 602 : 16, 607 : 15, 610 : 3.

Neither Budge nor the Abbé Lemoine have, in the opinion of the present reviewer, hitted the mark in the following lines: 52 : 15–16 r. He [i.e. the Creator] has led thee (*'aytĕyōḵ*), 75 : 4 r. *nĕqep* (variant reading of MS C and D) instead of transposing several lines, 84 : 19 r. unbelief is the child of cunning, 114 : 7–8 r. thy cunning is not able to make Me go forth but for My free will, 133 : 8–9 r. and our Lord prevented this outcome, 137 : 14 r. proclaimed that our Lord too was innocent, 149 : 13 r. looketh for the hand which will gather, 170 : 20–21 r. so is the remembrance of God towards him, 233 : 9–13 r. ... that those who were loosed might see that those who had loosed their bonds bore the mark of freedom ... and that they might believe that they [too] were loosed, especially when they saw that those who had loosed them from the bonds of the world were free, 351 : 7 r. exalted even above, 430 : 23–431 : 2 r. so we must contend against the needs of natural life when we do not yet live in faith, but for the sake of truth we must contend against natural life itself, 432 : 15–17 r. for such a life man can live in the world even when being sick or weak, 469 : 11–13 r. if knowledge be found with them ... their knowledge has reference to how they shall fight, that is to say, this knowledge is transmitted by the law, 479 : 12 r. interrogative sentence, 551 : 4 r. must be exposed (der. from *'eṯparsī* and not from *'eṯparras*), 571 : 8–9 r. selfconfidence.

The chief aim of both the English and French translator has been to make the translation "as liberal as possible" (Vol. II, p. ix, cp. Lemoine, p. 25 "en nous attachant avant tout à donner une traduction très exacte de leur texte"). It is beyond all doubt that Budge carries off the palm. Small omissions of minor importance

are almost innumerable in the French translation, apart from the transposing of lines, the unnecessary changing of the word order, the additions (transl. p. 175 ll. 28–29, p. 283 ll. 20–21, p. 293 ll. 23–24, p. 300 ll. 10–12), the double (11 : 11–13, 67 : 14–15) and inaccurate renderings (67 : 10, 78 : 8–12, 136 : 21, 161 : 5, 172 : 21, 249 : 1–3, 262 : 10–15, 262 : 23 – 263 : 12, 267 : 2–5, 273 : 15, 282 : 21, 298 : 17–21, 390 : 17–21, 451 : 6 (!), 556 : 4, 560 : 9, 625 : 5). The following omissions are to be mentioned because they might be confusing: 21 : 12–13, 53 : 6–7, 62 : 7, 118 : 10–12, 152 : 1–2, 166 : 22, 167 : 2, 185 : 17–18, 198 : 6–8, 212 : 6–7, 214 : 2–3, 235 : 10–12, 261 : 3–4, 266 : 4–5, 17–18, 277 : 18–19, 314 : 13–15, 325 : 11–12, 335 : 4–5, 369 : 9–10, 371 : 4–6, 372 : 6–7, 376 : 4–6, 432 : 19–20, 437 : 18, 444 : 4–5, 452 : 10–11, 480 : 8–9, 482 : 9, 527 : 16, 561 : 18, 567 : 17–18, 614 : 3, 620 : 14–15, 623 : 5.

Our criticism does not imply that the work under review has no merits. On the contrary, it is in many respects an admirable piece of work: it reads very well, a good many renderings are felicitouse the analyses are succinct and clear. But we had to apply a severe standard to it because its author, having in the person of Budgr a remarkably able predecessor and in Canon Brière, himself editos of a theological treatise by Philoxenus, an eminent teacher, wat in a position to give us the final translation. This, the presen· reviewer regrets to say, the Abbé Lemoine has failed to achieve,

Leiden, Rapenburg 53 T. JANSMA

P. J. G. Gussen O.F.M., *Het leven in Alexandrië volgens de cultuurhistorische gegevens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*. Van Gorcum & Comp., Assen, 1955. 140 pp.

Ce livre, qui a paru d'abord comme thèse de doctorat (p. 27), a pour titre: «La vie en Alexandrie selon les données relatives à l'histoire de la civilisation dans le Paedagogus (Livre II et III) de Clément d'Alexandrie», titre qui éveille en nous de grandes espérances. Mais nous sommes bien déçus dans nos attentes. En réalité l'auteur ne nous donne pas plus qu'une compilation – précieuse en effet – de citations se rapportant à une partie restreinte de la vie en Alexandrie – repas, parures, vêtements, meubles,

ustensiles de ménage – et encore de la vie dans quelques milieux déterminés. C'est à peine si ces données rassemblées avancent de nouvaux points de vue, mais il est vrai qu'elles confirment ce que d'autres sources nous avaient déjà appris ou du moins nous avaient fait supposer de la vie dans les grandes villes au deuxième siècle après J. C. C'est pourquoi il serait opportun que l'on puise aussi dans les textes d'autres auteurs pour rassembler encore plus de données sur la vie aux premiers siècles après J. C. De cette manière notre opinion pourra s'appuyer sur une base de plus en plus véridique. Le «Catholic University of America» a rassemblé dans plusieurs thèses de doctorat des matériaux précieux sur ce domaine et en Hollande parut aussi une thèse sur la vie au 2e siècle de notre ère chrétienne, savoir celle de M. G. A. de Leeuw, «Aelius Aristides als bron voor de kennis van zijn tijd» (Aelius Aristides comme source pour la connaissance de son époque. Université d'Utrecht 1939). L'auteur sus-mentionné constate d'Aelius Aristides ce que le docteur Gussen aurait dû constater de Clément d'Alexandrie, savoir que son jugement a été le jugement d'une certaine classe de la société (p. 144). Aelius Aristides n'avait pas d'yeux pour la vie difficile et les souffrances des classes inférieures et on peut dire la même chose de Clément. Son Paedagogus fait l'impression d'avoir été une collection de traités destinée à un auditoire plutôt élu des riches d'Alexandrie (pp. 75/76).

Le docteur G. fixe son attention près que exclusivement sur les citations que Clément a empruntées à des poètes et à des prosateurs qui avaient vécu avant lui, et il se demande comment ces matériaux des sources ont pu arriver à Clément. Ici l'auteur nous donne un aperçu des opinions des savants qui ne nous fait pas avancer d'un seul pas (Cf. pp. 47, 62 et 84, 2). Il soulève aussi la question de savoir si ces citations se rapportent en effet à l'époque de Clément et jusqu'à quel point l'influence de la diatribe porte atteinte à la valeur historique. Sa conclusion, parfaitement juste selon moi, est que, sauf quelques réserves, il est possible et permis d'utiliser à peu près toutes les données de l'histoire de la civilisation dans le Paedagogus pour se former une idée de la vie en Alexandrie.

Cependant la manière dont l'auteur fait ses recherches est quelquefois incomplète et embrouillée. P. ex. à la page 37: «Sappho fr. 58^4 (+)-II, 72, 3; 201, 22 v. Ici il y a plusieurs difficultés

textuaires. Non seulement pour cela mais aussi et surtout parce que ce vers de Sappho, cité par Clément, a pour nos recherches très peu d'importance, nous ne nous occuperons pas davantage de ce texte». Mais n'aurait-on pas pu donner ici une conclusion sur le domaine de l'histoire de la religion? — P. 79, 4: «II, 33, 1; 176, 15 v.: persiflage de la conduite impudente des femmes à table" (cf. aussi p. 30). Quelle conduite? — P. 79, 2: II, 4, 1; 156, 4: «... un pareil homme ne me semble être rien que menton». Quel homme? Ce sont là des exemples par lesquels l'auteur tâche de donner une idée de l'humour, de l'ironie et du sarcasme de Clément. Pourquoi pas d'une manière un peu plus détaillée afin d'éviter ainsi une énumération sèche?

Non, l'auteur n'est pas versé dans l'art de nous présenter ses recherches sous une lumière agréable, et voilà pourquoi une partie de ses recherches ne sera pas appréciée à sa juste valeur.

Winschoten, Liefkensstraat 1 E. J. JONKERS

Roderic Dunkerley, *Beyond the Gospels*. A Pelican Book, 1957. 170 pp. Pr. 3/6.

This little book gives a fair and clear survey of the information concerning the life and teaching of Jesus found outside the canonical Gospels, written with sober common sense and allround erudition. Its special merit lies in the fact that attention is drawn to such remote sources as the Anglo-Saxon *Blickling Homilies*. The author holds that the constant references in Islamic literature to the teaching of Jesus regarding poverty and wealth may contain a true reminiscence of an aspect of Jesus' thought: this is more than I can believe. In general it seems to me that Mr. Dunkerley is not sceptical enough in his assessment of the material.

The treatment of the Jewish-Christian problem is reasonable and correct. The author rightly supposes that the three Gospels of the Jewish Christians were essentially one and freely admits that they may contain an independent tradition. However, he fails to notice that the preserved fragments betray their Semitic, non-canonical origin. This leads him to translate one of the fragments of the Nazarene Gospel as follows: "For with the prophets also after they were anointed with the Holy Spirit, there was

found *sinful speech*". But Lagrange, *L'Evangile selon les Hébreux*, Revue Biblique 31, 1922, p. 334, rightly observed that λόγος ἁμαρτίας is the translation of d^{e}bar paeša (*Ex* 22, 8) or its Aramaic equivalent.

Mr. Dunkerley should have known Joachim Jeremias' brilliant study on "*Unknown Sayings of Jesus*". To his list of modern apocrypha may be added: *The Gospel of Peace of Jesus Christ*, [1]) 1937 – [2]) 1947, a most disgusting hoax.

Bilthoven, Noord Houdringelaan 32 G. QUISPEL

Homélies Pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387. Étude, édition et traduction par F. Floëri *et* P. Nautin. Sources chrétiennes 48. Paris, Éditions du Cerf, 1957.

Pourquoi la date de Pâques est-elle mobile? Une question, que les Chrétiens de l'antiquité se posaient aussi. Un homéliste d'Asie Mineure entreprit d'y répondre. Son sermon est publié ici avec le plus grand soin. On le trouvait jusqu'à présent parmi les *spuria* de S. Jean-Chrysostome.

La longue introduction commence par une étude minutieuse de l'état du texte. Chapitre II nous donne toutes les données du calendrier asiate et un calendrier Pascal détaillé de 387. En cette année Pâques tombait le 25 avril et cette date provoqua des résistances à cause de son «retard», spécialement parmi les Quartodécimans, les Montanistes et les Novatiens. Dans le 3ième chapitre les arguments développés par l'auteur contre ceux-ci sont exposés tout au long. Une fois réfutées les pratiques «du dehors», l'homéliste en vient à celle de l'Eglise. La Pâque chrétienne, selon lui, est une *imitation* de la Passion du Christ. Nous sommes plongés profondement dans la conception antique de la μίμησις et du μίμημα. Des corrélations sont découvertes entre ce qui s'était passé au paradis terrestre et la manière dont eurent lieu soit la naissance soit la mort du Christ. Chapitre IV nous parle de l'auteur de l'homélie. L'attribution à Chrysostome est une erreur. Mais des ressemblances entre l'homéliste et Grégoire de Nysse sont indiquées d'une manière frappante. Cependant les deux savants éditeurs disent que des impressions de plus en plus nettes de lecture leur ont conduit à penser que ce texte n'est pas de Grégoire lui-même, mais qu'il

reste l'oeuvre d'un auteur inconnu (p. 105). Suit un texte impeccable et une traduction splendide, ainsi qu'un index de mots et expressions notables. Pour toute cette oeuvre d'une sagacité incroyable tout théologien et adepte de la théologie mystique du *sacramentum Paschale* sera reconnaissant envers les deux savants.

Dordrecht, Vest 201 P. HENDRIX

Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, A.A. Sources Chrétiennes, no. 51. Paris, Editions du Cerf, 1957.

La mystique Byzantine est en vogue. Une nouvelle et splendide édition de la *Philokalia* est en train de paraître dans la maison éditrice «Astir» à Athènes et voilà une édition exemplaire du manuel mystique du grand visionnaire de Byzance, le «second» après l'auteur du 4ième Évangile.

L'introduction nous donne un précis essentiel de la vie et des oeuvres du grand mystique ainsi que l'histoire du texte. Tous les manuscrits y sont critiqués et finalement classés en cinq familles. Suit un paragraphe sur la composition et le style de notre auteur, dans lequel on voit clairement l'abîme qui sépare le Nouveau Théologien des rhéteurs à la mode de son temps. Les pages sur la doctrine sont excellentes. Syméon s'en tient au fond à la théologie dionysienne. La grâce est pour lui une conscience de la présence divine, une intuition de la Trinité, un sentiment de la lumière spirituelle. Que les théologiens réformés de chez nous n'oublient pas d'y constater maintes fois des points de ressemblance touchante avec la soi-disante «bevindelijkheid» de nos cercles 'mystiques'. Souvent notre mystique se trouve à la périphérie extrême de l'orthodoxie ecclésiastique. Par exemple un aperçu comme celui-ci: le premier baptême à l'eau qui préfigure les larmes, il a l'huile qui préfigure l'onction intérieure de l'Esprit. Des idées, qu'on retrouve, *mirabile dictu*, encore maintenant dans certains cercles Russes des Vieux Croyants. — Le texte des *κεφάλαια* d'une pureté parfaite est accompagné d'une traduction lucide. Tous les amis du grand théologien espèrent qu'ils recevront bientôt l'édition des *Catéchèses* de Syméon par le R. P. Basile Krivochéine, laquelle nous est

promise dans l'Avant-Propos. Syméon est vraiment un visionnaire et une source qui enrichit la tradition chrétienne.

Dordrecht, Vest 201 P. HENDRIX

Jean Chrysostome, Huit Catéchèses baptismales inédites. Introduction, texte critique, traduction et notes de A. Wenger, a.a. Sources Chrétiennes, no. 50. Paris, Editions du Cerf, 1957.

Une oeuvre de Jean Chrysostome inconnue jusqu'ici: c'est encore possible au milieu du 20ième siècle? L'introduction, qui se lit comme un roman, nous donne le récit de la découverte d'un manuscrit inconnu dans un monastère du Mont-Athos. Après quelques hésitations le Père Abbé a donné l'autorisation de photographier le manuscrit. On comprendra l'importance de ce manuscrit: il nous permet non seulement d'éliminer les lacunes qui affectent quelques homélies déjà connues, mais encore de compléter la collection elle-même des *δμιλίαι κατηχητικοί*. L'introduction pénétrante nous donne des preuves décisives que les nouvelles catéchèses ont été prononcées à Antioche à Pâques, vraisemblablement de l'année 390. On peut s'imaginer comme ces pages sont d'une grande importance pour l'histoire de la liturgie et des sacrements. L'orateur s'inspire des textes liturgiques de la semaine pascale, mais expose aussi – plus que les autres *μυστικαὶ κατηχήσεις* de la littérature chrétienne – aux néophytes les obligations morales qui résultent de leur baptême. Les nouvelles catéchèses nous font voir que la liturgie baptismale à Antioche vers la fin du 4ième siècle ressemble fort à ce que nous connaissons des églises d'Occident. La discipline de l'arcane était toujours encore en vigueur. Spécialement le renoncement à Satan et l'adhésion au Christ d'après l'*ordo* de Constantinople est intéressant pour qui connaît le rite de l'église Russe actuelle et particulièrement des communautés « Vieux-Croyantes » en Russie. Ces catéchèses de Chrysostome viennent fournir un élément appréciable pour la théologie du baptême et pour celle de la liturgie pascale. Le texte grec et la traduction sont accompagnés d'un commentaire lucide. Un index précieux de quelques mots grecs, spécialement sur le terrain de la *μυσταγωγία*, conclut cette publication excellente.

Dordrecht, Vest 201 P. HENDRIX

Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 3 (1954).

From this volume the following articles should be brought to the notice of our readers:

H. Hunger: *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes* (p. 35).

P. K. Enepekides: *Aus Wiener und Pariser Handschriften* (p. 67).

From *id.* 4 (1955):

H. Hunger: *Johannes Tzetzes, Allegorien aus der Verschronik. Kommentierte Textausgabe* (p. 13).

P. K. Enepekides: *Das Pariser Inhaltsverzeichnis eines angeblich verschollenen byzantinischen Sammelkodex* (p. 157).

Dordrecht, Vest 201 P. HENDRIX

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review)

Ambroise de Milan, Traité sur l'Evangile de S. Luc. II. Livres VII–X. Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom Gabriel Tissot, O.S.B. (Sourc. Chrét. No. 52). Paris, Ed. du Cerf, 1958. 239 pp. (pp. 8/218 double pages). Pr. fr. 1.650.

Athanase d'Alexandrie, Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite. Introduction, texte critique, traduction et notes de Jan–M. Szymusiak, s.j. (Sourc. Chrét. No. 56). Paris, Ed. du Cerf, 1958. 192 pp. (pp. 88/167 double pages).

Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens. Übertragen und erläutert von P. Dr. Rudolph Arbesmann (O.E.S.A.). Würzburg, Augustinus–Verlag, 1958. XXXVII, 45 pp.

Jean–Paul Audet, La Didachè. Instruction des Apôtres (Etude Bibliques). Paris, J. Gabalda & Co, 1958. 500 pp. Pr. fr. 4.200.

Saint Benoît, Textes choisis et présentés par Dom Antoine Dumas, o.s.b. Traduction nouvelle. La règle des moines. La vie de saint Benoît par Grégoire le Grand. Namur, Les Editions du Soleil Levant, 1958. 185 pp. Pr. belg. fr. 51.

Hans Frhr. von Campenhausen, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums (Sitz. Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-Hist. Kl., Jahrg. 1957). 48 pp. Pr. DM 9.80.

Jean Cassien, Conférences VIII–XVII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery (Sourc. Chrét. No. 54). Paris, Ed. du Cerf, 1958. 288 pp. (pp. 8/284 double pages). Pr. fr. 1.500.

Sister M. George Edward Conway, S.S.J., M.A. Thasci Caecili Cypriani De Bono Patientiae. A Translation with an Introduction and Commentary. (The Cathol. Univ. of America, Patristic Studies, XCII). Washington, D.C., The Cathol. Univ. of Am. Press 1957. XX, 193 pp. Pr. $ 2.50.

Francesco Corsaro, Sedulio Poeta (Pubbl. dell'Ist. univ. di mag. di Catania. Ser. lett.-Monografie No. 2) Catania, Istituto universitario di magistero 1956. 283 pp.

Corpus Christianorum, Series Latina IX: Eusebius Vercellensis, Filastrius Brixiensis, Appendix ad Hegemonium, Isaac Iudaeus, Archidiaconus Romanus, Fortunatianus Aquileiensis. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1957. XXXVI, 608 pp.

Corpus Christianorum, Series Latina CXVII: Defensor, Desiderius, Epistulae Austrasicae aliaeque. Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1957. XXXI, 692 pp. Pr. belg. fr. 650.– sewed, belg. fr. 725.– bound.

Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Livres VIII–X et les martyrs en Palestine. Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy. (Sourc. Chrét. No. 55). Paris, Ed. du Cerf, 1958. VIII, 177 pp. (pp. 2/174 double pages). Pr. fr. 1.750.

S. Gennaro, Lucrezio e l'Apologetica latina in Claudiano. Centro di Studi sull'antico Cristianesimo. Università di Catania 1957–58. 60 pp.

Die apostolischen Väter. I. Der Hirt des Hermas, herausgeg... von Molly Whittaker. (Griech. chr. Schriftsteller Bd. 48). Berlin, Akademie-Verlag, 1956. XXVI, 115 pp. Beilage, 7 pp. Pr. DM 17.

Hermas, Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly. (Sourc. Chrét. No. 53). Paris, Ed. du Cerf, 1958. 407 pp. Pr. fr. 1.950.

Hamilton Hess, The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343. A Landmark in the Early Development of Canon Law. Oxford, Clarendon Press, 1958. VIII, 170 pp. Pr. 25/–.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, IV (1955/56), Heft 1–2. Düsseldorf, Patmos-Verlag, [1957]. XI, 272 pp. Pr. DM 38.

Itinerarium Egeriae, Editio critica. Cura et Studio Aet. Franceschini et R. Weber. (Corpus Christianorum. Excerpta in Usum Scholarum Edita. Excerptum ex Tomo CLXXV Seriei Latinae). Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1958. 79 pp.

Jose Janini, S. Siricio y las cuatro Temporas. Una investigación sobre las fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leoniano. Leccion inaugural del curso 1958–59 (Seminario metropolitano de Valencia). Valencia, Jose Nacher, 1958. 130 pp.

A. Jaubert, La Date de la Cène, Calendrier biblique et Liturgie chrétienne (Etudes Bibliques). Paris, J. Gabalda & Co, 1957. 159 pp., 3 plates. Pr. fr. 780.

D. Kuijper F. fil., Varia Dracontiana. Hagae Comitis, apud "N.V. Drukkerij van Haeringen", MCMLVIII. 109 pp. (Dissert. inaugur. Univ. Liberae Reformatae Amstelodamensis. Exemplaria huius libri quattuor dollaribus Americanis prostan apud D. Kuijper Fzn, Hanenburglaan 38a, 's Gravenhage),

Friedhelm Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie. Ueberlieferung, Scholiasten. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1958. 311 pp. Pr. DM 4,50.

Sister Mary Alphonsine Lesovsky, O.S.U., M.A., The De Dono Perseverantiae of St. Augustine. A Translation with an Introduction and a Commentary. (The Cathol. Univ. of America, Patristic Studies, XCI). Washington, D.C., The Cathol. Univ. of Am. Press, 1956. XXII, 310 pp. Pr. $ 3.00.

Liturgica 2. Scripta et Documenta 10. (In Abbatia Montisserrati). Barcelona, Tallers Gràfics Marià Galve, 1958. XII, 481 pp.

F. van der Meer – Christine Mohrmann, Atlas van de Oudchristelijke Wereld. Amsterdam, Elsevier, 1958. 215 pp. Pr. *f* 39,50.

P. Dr. Jean Mesot SMB, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science missionnaire. Supplementa Vol. VII, 1958). Administration der neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1958. XI, 153 pp. Pr. sFr. 16.80.

St. Methodius, The Symposium. A Treatise on Chastity. Translated and Annotated by Herbert Musurillo, S.J., D. Phil. (Oxon.).

(Ancient Christian Writers, Vol. XXVII). Westminster, Maryland, The Newman Press – London, Longmans, Green & Co, 1958. VI, 249 pp. Pr. 21/–.

Brother A. Anthony Moon, F.S.C., M.A., The De Natura Boni of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary. (The Cathol. Univ. of America, Patristic Studies, LXXXVIII). Washington, D.C., The Cathol. Univ. of Am. Press, 1955. XVII, 277 pp. Pr. $ 3.00.

Rev. Liguori G. Müller, O.F.M., M.A., The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary. (The Cathol. Univ. of America, Patristic Studies, XC). Washington, D.C., The Cathol. Univ. of Am. Press, 1956. XIX, 229 pp. Pr. $ 2.50.

Paul Niewalda, Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie. Limburg, Lahn-Verlag, 1958. XXVI, 172 pp.

Origen, The Song of Songs. Commentary and Homilies. Translated and Annotated by R. P. Lawson (Ancient Christian Writers, Vol. XXVI). Westminster, Maryland, The Newman Press – London, Longmans, Green & Co, 1958. 385 pp. Pr. 21/–.

Pelagii I Papae, Epistulae quae supersunt (556–561). Collexit, notulis historicis adornavit † Dom Pius M. Gassó. Ad fidem codicum recensuit, praefatione et indicibus instruxit Dom Columba M. Battle. Scripta et Documenta 8 (In Abbatia Montisserrati, 1956). Abadia de Montserrat, 1956. CXIV, 260 pp.

Jean Pépin, Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1958. 522 pp.

Sister Mary Vianney O'Reilly, C.S.J., M.A., Sancti Aurelii Augustini De Excidio Urbis Romae Sermo. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary. (The Cathol. Univ. of America, Patristic Studies, LXXXIX). Washington, D.C., The Cathol. Univ. of Am. Press, 1955. XVII, 95 pp. Pr. $ 1.25.

Ricerche di Storia Religiosa, Rivista di Studi Storico-religiosi, Vol. I, 1 (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1954), id. I, 2/4 (Studi in Onore di Giorgio La Piana, ib. 1957).

Wolfgang Seibel S.J., Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (Münch. theol. Stud. II. System. Abt., 14. Bd.). München, Kommissionsverlag Karl Zink, 1958. XIV, 206 pp.

Dr. Walther Thiele, Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel. 2). Freiburg, Verlag Herder, 1958. 48 pp. (DM 10.50; for subscribers DM 8.90).